

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017050081

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT
11. BAND · 1931

IN VERBINDUNG MIT
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE

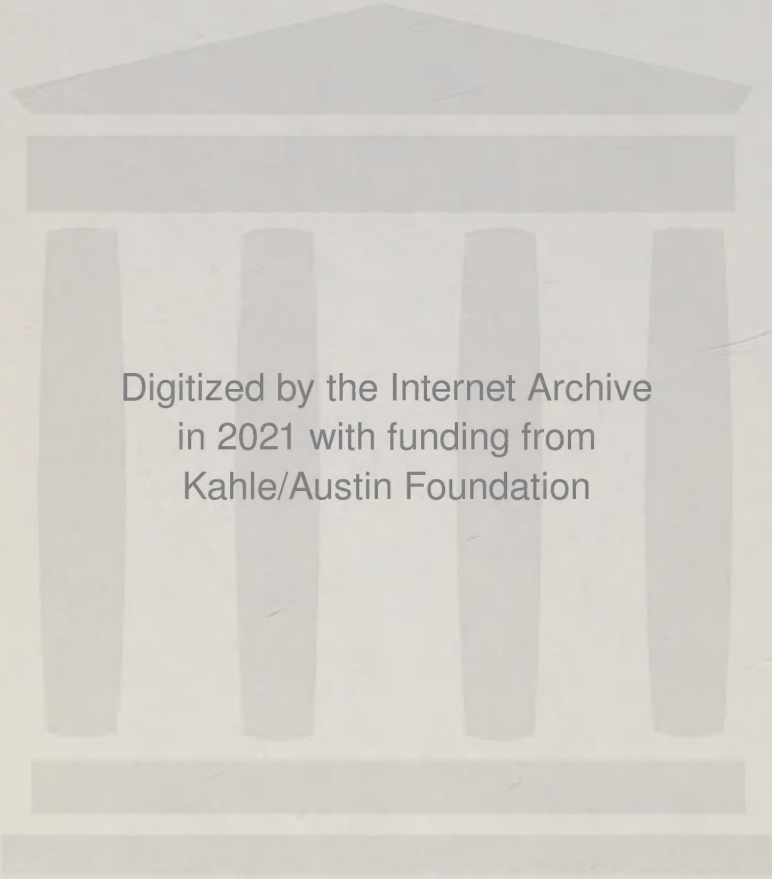


VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA



Digitized by the Internet Archive
in 2021 with funding from
Kahle/Austin Foundation

EV
170
J3
1973
V.11

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT 1931
11. BAND · 1931

IN VERBINDUNG MIT
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Fotomechanischer Nachdruck
des 11. Bandes · 1931 (1933 erschienen)
mit einigen Corrigenda

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1978 · Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks, der tontechnischen Wiedergabe und der Übersetzung. Ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses urheberrechtlich geschützte Werk oder Teile daraus in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung anderer, wie z. B. elektronischer, hydraulischer, mechanischer usw. Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1978

ISBN 3-402-09412-6

Inhaltsverzeichnis.

Aufsätze:

	Seite
Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung von Odo Casel OSB	1
Zum Stil der lateinischen Orationen von Hans Rheinfelder	20
Beiträge zu römischen Orationen von Odo Casel OSB	35
Quelques remarques sur le classement des Sacramentaires par Michel Andrieu	46
Ein Fragment eines „Capitulare Evangeliorum“ aus der Fragmentenmappe des Stiftes Engelberg von Alban Dold OSB	67
Un Calendrier Poitevin-Breton du Xe siècle par Germain Morin OSB	78
Eine alte Bußliturgie aus Codex Vaticanus latinus 1339 von Alban Dold OSB	94

Miszellen:

<i>ἐπακούειν</i> = respondieren von Erik Peterson	131
Die Proskynesis und die Gebete im Estherbuch von Hugo Bévenot OSB	132
Recensita nativitate von Thomas Michels OSB	139
Der ambrosiano-benediktinische Psalter vom 14.—17. Jh. von Odilo Heiming OSB	144
Vergessene Liturgiker des 17. Jahrhunderts von Eduard M. Lange	156
Versuch eines Neubaus der Liturgik von Burchard Thiel OFM	163
Eine dringende Bitte zur Reformierung des Katechismus von Hans A. Reinhold	167

Literaturbericht 1931:

Allgemeines von Odo Casel OSB	169
Beziehungen zur Religionsgeschichte (mit Ausnahme des Alten Orients) von Odo Casel OSB	220
Beziehungen zum Alten Orient und zum israelitisch-jüdischen Kult von Lorenz Dürr	236
Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr. von Odo Casel OSB	257
Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert von Odilo Heiming OSB	297
Monastische Liturgie von Matthaeus Rothenhäusler OSB	313
Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert von Anton L. Mayer	316
Gregorianischer Gesang von Urbanus Bomm OSB	393
Liturgiegeschichte von 1500—1800 von Johannes Pinski	427
Die Liturgie im 19. und 20. Jahrhundert von Urbanus Bomm OSB	444
Autorenverzeichnis zum Literaturbericht	448

Vorwort zur 2. Auflage

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, zwischen 1921 und 1941 in 15 Bänden erschienen, gehört zu den bedeutenden theologischen Publikationen der Zeit zwischen den Weltkriegen. Die in den Beiträgen niedergelegten Forschungsergebnisse, die Darlegung der „Mysterientheologie“ durch den Herausgeber Odo Casel († 1948), die umfangreichen Literaturberichte machen die Bände dem Forscher als Arbeitsgrundlage und als Chronik unentbehrlich. Zu Recht gehört darum das „Jahrbuch“ zu den meistgesuchten Titeln des theologischen Antiquariates, zumal das Lager des Verlags im Krieg zugrunde ging. Ein Nachdruck der Bände wurde darum schon lange gewünscht. Andererseits hatte das „Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung“ in Maria Laach schon vor einiger Zeit den Plan gefaßt, durch ein von Grund auf neues Registerwerk das „Jahrbuch“ besser zu erschließen. Nachdem die Arbeit an diesem Register schon so weit vorangeschritten ist, daß das Erscheinen in absehbarer Zeit erwartet werden darf, bietet nun der Verlag eine „2., durchgesehene Auflage“ des Jahrbuches an. Es versteht sich von selbst, daß entsprechend dem dokumentarischen Rang der Publikation die Änderungen nur Korrekturen evidenter Fehler und die Einführung einiger Querverweise betreffen. Der Unterzeichnete hat aus den Angaben der Registerbearbeiter und aus Notizen im Handexemplar des Herausgebers die Vorlage des Nachdruckes vorbereitet. Eine kurze Darstellung der Geschichte und eine Würdigung des „Jahrbuches“, mit dem Odo Casel über seinen spezifischen Beitrag zur Theologie der Liturgie hinaus sich in der Geschichte der Liturgiewissenschaft einen festen Platz sicherte, ist für den neuen Registerband vorgesehen.

Maria Laach, 1. Dezember 1973.

Angelus A. Häußling OSB.

Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung.

Von Odo Casel OSB (Maria Laach).

Es gibt wenige liturgische Formeln, hinter denen eine so tiefe Geisteswelt, eine so reiche Geschichte steht, wie es bei der der Fall ist, von der wir hier einiges sagen wollen: „Opfer im Geiste“, *λογικὴ θυσία*, *hostia (oblatio) rationabilis*. Da ich über ihren Sinn, ihren ursprünglichen Inhalt, ihre allmähliche Entwicklung und Umformung, ihre Hintergründe, ihre christliche Anwendung und Vertiefung früher gehandelt habe, so werde nunmehr die Verpflanzung dieses kostbaren Produktes des Ostens in das Abendland und seine dortige Anpassung und Umschmelzung näher betrachtet¹.

Hinter dieser Formel steht der jahrtausendlange Prozeß der Vergeistigung und Verinnerlichung des Kultes, des Einspruches gegen die Tieropfer und überhaupt alle stofflichen Opfer, steht die Anschauung, daß dem wahren geistigen Gotte nur Opfer des Geistes gefallen können. Sie kommt daher in der Spätantike, in der geläuterten hellenistischen Frömmigkeit zur Reife, hat ihre Vorläufer in orientalischer Religion und ihre sachlichen Parallelen auch im Spätjudentum. Von den Christen, den Dienern des menschengewordenen Logos, wird sie zunächst dazu benutzt, den pneumatischen, d. h. übernatürlich-geistigen, Charakter ihrer Gottesbeziehung und Gottesverehrung auszudrücken, und dann insbesondere auf den kirchlichen Gottesdienst, das Kultmysterium der Menschwerdung und Erlösung in der eucharistischen Feier, angewandt, die eben durch die Formel *λογικὴ θυσία* gekennzeichnet wird als eine Darbringung nicht materieller Gaben, sondern als ein Opfer in dem neuen, durch Christus gebrachten Pneuma. Denn wenn auch scheinbar stoffliche Gaben, Brot und Wein, zum Altare gebracht werden, so sind doch nicht sie das eigentliche Opfer der Christen; vielmehr steht hinter dem Ritus die Opferhingabe des im Fleische erschienenen göttlichen Logos, dem sich die vom Pneuma des

¹ Vgl. meine Aufsätze „*Oblatio rationabilis*“ in der Tüb. Theol. Quartalschr. 99 (1917/18) 429—439 [von jetzt ab zitiert: Obl. rat.] und: „Die *Λογικὴ θυσία* der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung“ im Jb. f. Lit.-wiss. 4 (1924) 37—47 [von jetzt ab = *Λ. θ.*]. Die hier näher angeführten Gedanken über die abendländische Umschmelzung des Ausdruckes *rationabilis* habe ich schon angedeutet in der Miszelle „*Quam oblationem*“ im Jb. f. Lit.-wiss. 2 (1922) 98—101.

Logos erfüllte und umgewandelte Kirche oder Seele anschließt. Gebet und Danksagung sind auch bei den Christen, so lehren die Apologeten, das allein wahre Opfer, aber diese Danksagung findet ihren Höhepunkt, ihre objektive Ergänzung und Krönung in der Danksagung κατ' ἐξοχήν, der kirchlichen Eucharistia.

Bevor wir den Übergang unserer Formel ins Abendland betrachten, sei zunächst bemerkt, daß die Verbindung von λογικός mit θυσία so formelhaft geworden war, daß sie auch dort bestehen blieb, wo wie im Christentum an sich das Adjektiv πνευματικός nähergelegen hätte². Das konnte im Abendland leicht zu gewissen Störungen führen. Für den Hellenisten war es leicht, λογικός und πνευματικός in der religiösen Sprache als Synonyma zu verstehen³. Für den Lateiner war es nicht so leicht, *rationabilis* und *spiritalis* gleichzustellen. *Ratio* und *spiritus* waren für ihn wesensgetrennte, ja unter Umständen einander entgegengesetzte Worte.

Ferner müssen wir zuerst noch feststellen, in welcher Begleitung der Terminus λογικός gewöhnlich, sofern er nicht allein steht, bei θυσία (oder verwandten Worten) erscheint.

Am meisten erfüllt diese begleitende und ausdeutende Aufgabe das Wort ἀναίμακτος. Es bezeichnet das „unblutige“, d. h. ohne Blutvergießung dargebrachte Opfer, also das immaterielle Opfer, immateriell wenigstens in dem Sinne, daß nicht unvernünftige Tiere (ἄλογα ζῷα) geschlachtet werden und ihr Blut verspritzt wird. Opfer von Weihrauch, Brot, Wein u. dgl. galten als weniger materiell, wenn freilich auch sie von der rein geistigen Frömmigkeit abgelehnt wurden, die das wahre Opfer nur im Gebete oder schließlich gar nur noch im Schweigen vor Gottes Majestät sah. Jedenfalls verstärkt der Begriff ἀναίμακτος den Begriff λογικός, macht ihn konkreter und anschaulicher. Wir bringen einige Beispiele.

Test. der zwölf Patriarchen Levi 3 heißt es von den Erzengeln: προσφέρουσι δὲ κυρίῳ ὁσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προσφοράν⁴.

Athenagoras, *Legatio pro Christ.* p. 13: τί δεῖ μοι ὀλοκαυτωμάτων, ὧν μὴ δεῖται ὁ θεός; καὶ <τί δεῖ θηρία ἄλογα σφάττειν καὶ> προσφέρειν, δεόν ἀναίμακτον θυσίαν τὴν λογικὴν προσάγειν λατρείαν;⁵

Apost. Konstitutionen II 25,7: προσάγοντες αὐτῷ τὰς λογικὰς καὶ ἀναίμακτους θυσίας διὰ Ἰησοῦ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως (die Eucharistie).

² I Petr. 2,5 nennt πνευματικὰς θυσίας, 2,2 aber λογικὸν γάλα. Paulus Rom. 12,1 hat θυσίαν ζώσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν, verwendet aber sonst gewöhnlich das Wort πνευματικός.

³ Vgl. R. Reitzenstein, *Die hellenist. Mysterienreligionen*³ (1927) 328—333.

⁴ Vielleicht Einfluß der Essener; vgl. A. Θ. S. 37 f.; P. Rießler, *Altjüd. Schrifttum außerhalb der Bibel* (1928) S. 1335 f., der S. 1161 übersetzt: „Sie bringen vor den Herrn den Wohlgeruch des Räucherwerks, ein unblutig, vernünftig (!) Opfer.“

⁵ Zu dem Texte und der Ergänzung s. A. Θ. 43 Anm. 15, wo auch gezeigt wird, daß dieser Satz die Eucharistie mitandeutet.

Ebd. VI 23,5: Gott setzte ein ἀντὶ θυσίας τῆς δι' αἱμάτων τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον (die Eucharistie).

Basileiosliturgie (Brightman, *Liturgies eastern and western* I 319a 21 f.): προσφέρειν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν (in der εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς).

Markosliturgie (ebd. 126, 5 f.): προσφέρουμεν τὴν λογικὴν καὶ ἀν- αίμακτον λατρείαν (im Anfang der Anaphora).

Liturgie der koptischen Jakobiten (ebd. 163, 28 ff.): offer thee this sacrifice, holy reasonable spiritual and unbloody (etwa = ταύτην τὴν θυσίαν ἁγίαν, λογικὴν, πνευματικὴν καὶ ἀναίμακτον). Dies vor der Anaphora; in deren Anfang steht (ebd. 165, 12 f.): (we offer) this reasonable sacrifice and this unbloody service (= τὴν λογικὴν θυσίαν καὶ τὴν ἀναίμακτον λατρείαν).

Chrysostomosliturgie (ebd. 386, 24 f.): ἔτι προσφερόμεν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν (nach den Einsetzungsworten)⁶.

Konstantinopolitanische Meßliturgie vor dem 9. Jh., rekonstruiert von A. Baumstark, Lietzmanns *Kleine Texte* 35 (1909) S. 10, 18: προσφερόμεν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν.

Brief Jakobs von Edessa an den Priester Thomas (Brightman a. a. O. 490, 24): this mystical ministry of the reasonable and unbloody sacrifice (= τὴν μυστικὴν λειτουργίαν τῆς λογικῆς καὶ ἀναίμακτου θυσίας).

Wir fügen ein Zeugnis bei, wo λογικός durch πνευματικός ersetzt ist.

Kyrillos von Jerusalem, *Mystagog. Katechese* V 8 (PG 33, 1116 A): μετὰ τὸ ἀπαρισθεῖναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν κτλ. (Eucharistie).

Hierher gehört auch Nicetas von Remesiana, *De utilitate hymnorum* Kp. 7: *Ecce sacrificium spiritale, maius omnibus sacrificiis victimarum. Ibi sanguis animalium irrationabilis fundebatur, hic de ipsa anima et bona conscientia laus rationabilis immolatur.* Wenn auch das Wort *incruentus* nicht fällt, so steht es doch dem Sinne nach da, u. zw. in enger Verbindung mit den ἄλογα ζῷα; der Gegensatz ist *rationabilis* und *spiritalis* = λογικός und πνευματικός. Umgekehrt ist es bei:

Gregor Naz., *oratio* IV 3 f. (PG 35, 533 BC): Λόγον γὰρ ἀναθήσω τῷ Θεῷ χαριστήριον, πάσης ἀλόγου θυσίας ἱερώτερόν τε καὶ καθαρώτερον . . . Ἐμοὶ δὲ θύοντι θυσίαν αἰνέσεως σήμερον, καὶ τὴν ἀναίμακτον τῶν λόγων τιμὴν ἀνάπτοντι κτλ.⁷.

Als drittes Wort im Bunde erscheint öfters καθαρός, *purus*, „rein“, in dem der Bedeutung der beiden andern Eigenschaftswörter verwandten Sinne: „nicht von der Materie befleckt“, speziell „nicht mit Tierblut befleckt“. Darauf deutet κ. schon in der von den Vätern immer wieder auf die Eucharistie bezogenen Stelle des Propheten Malachias 1, 10 ff., wo Jahwe die Tieropfer der Juden abweist: οὐκ ἔστιν μου θέλημα ἐν ὑμῖν, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ, καὶ θυσίαν οὐ προσδέξομαι ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν. διότι ἀπ' ἀνατολῶν ἡλίον καὶ ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμιάμα

⁶ Vgl. das Gebet während des Cherubhymnus (Brightman, *Liturgies* 377^b 19 ff.): τῆς λειτουργικῆς ταύτης καὶ ἀναίμακτου θυσίας τὴν ἱερουργίαν παρέδωκας ἡμῖν. Vgl. auch 389^b 3 f. τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν.

⁷ Nur ἀναίμακτος steht Greg. Naz., *Poemata de seipso* X 1 (PG 37, 1027): Ὡς θυσίας πέμποντες ἀναίμακτους ἱερῆς . . . Vgl. Synesios (PG 66, 1373): Οὐ μὴν ὁ γε θεὸς περιόχεται τὸν βωμὸν τὸν ἀναίμακτον ἱερέως αἵματι μαινόμενον.

προσάγεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά κτλ. (hebr. Speiseopfer!). Weihrauch und Speiseopfer galten nicht als so materiell wie die Tieropfer, wie wir oben schon bemerkt haben. Daß Tierblut befleckt, wird geradezu ausgesprochen in den von Clemens Alex., *Protreptikos* IV 62, 1 zitierten sibyllinischen Versen: Ὀλβιοι

οἱ ναοὺς μὲν πάντας ἀπαρνήσονται ἰδόντες
καὶ βωμούς, εἰκαῖα λίθων ἰδρύματα κωφῶν,
καὶ λίθινα ξόανα καὶ ἀγάλματα χειροποίητα,
αἵματι ἐμψύχῳ μεμιασμένα καὶ θυσίαισι
τετραπόδων, διπόδων, πτηνῶν θηρῶν τε φόνοισιν.

Daß diese „Reinheit“ in der Fernhaltung tierischer Stoffe besteht, ergibt sich auch aus dem hermetischen Dialog *Asclepius* Kp. 41, wo die Unterredner nach einer Danksagung sich wenden *ad puram et sine animalibus cenam*⁸.

Wir bringen nun einige Zeugnisse, die κ. und ἀναίμακτος verbunden zeigen.

Acta Apollonii (unter K. Commodus) § 8 ed. Klette (TU XV [1897] 98):
θυσίαν ἀναίμακτον καὶ καθαρὰν ἀναπέμπω ἐγὼ καὶ πάντες χριστιανοὶ τῷ
παντοκράτορι Θεῷ . . . τὴν δι' εὐχῶν μάλιστα. § 44: τοῦτ' (Θεῷ) καθ' ἡμέραν δι'
ἐλεημοσυνῶν καὶ φιλανθρωπῶν τρόπου τὰς εὐχὰς ἀναπέμπειν μόνῳ, θυσίαν ἀναίμακτον
καὶ καθαρὰν τῷ Θεῷ.

Apostol. Konstitutionen VIII 5, 7: προσφέροντά σοι καθαρὰν καὶ ἀναίμακ-
τον θυσίαν (von der Eucharistie, dem μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης). Ebd.
VIII 46, 15: προσεγγόντες . . . θυσίαν καθαρὰν καὶ ἀναίμακτον.

Vgl. *Oracula Sibyllina* VIII 403: καθαρὸν καὶ ἀναίμακτον τράπεζαν.

Sowohl καθαρὸς wie ἀναίμακτος sind demnach nur volkstümlichere, konkretere Ausdrücke für den in λογικός ausgesprochenen Gedanken des „Opfers im Geiste“, des „pneumatischen Opfers“. Die Kultsprache, die gerne in der geheiligten Dreizahl auftritt, verbindet daher zuweilen alle drei Worte zu einer eindrucksvollen Einheit, deren Kern eben λογικός als das wesenhafteste und geheimnisschwerste der drei Worte bildet. So finden wir die drei Kultworte zu einer heiligen Formel vereint in dem Hauptopferungsgebet des von Ambrosius, *De sacramentis* IV 6, 27 angeführten und besprochenen Meßkanons:

⁸ Davon zu unterscheiden ist die *cena pura* der Juden, vgl. Fr. J. Dölger, *IXΘYC* II (1922) 536 ff. — Wieder anders ist die Bedeutung des „reinen Opfers“ bei den Römern; vgl. darüber G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*² (1912) 416: Das Opfertier muß tadellos und von jeder Befleckung — auch der durch Arbeit im Dienste der Menschen — unberührt sein; dann ist es „rein“. Dazu Anm. 5 mehrere Belege. *purus* bekommt so den Sinn: „zum Opfer geeignet“. — Ähnlich die jüdische Auffassung; vgl. Exod. 12, 5 vom Osterlamm: *Erit autem agnus absque macula* . . .; Levit. 1, 10 *absque macula*; 3, 1 *immaculata afferet*; 3, 6 *oblatio* . . . *hostia* . . . *immaculata erunt*; usw.

*Ergo memores gloriosissimae eius passionis
et ab inferis resurrectionis
et in caelum ascensionis
offerimus tibi hanc
immaculatam hostiam
rationabilem hostiam
incruentam hostiam
[hunc panem sanctum
et calicem vitae aeternae].*

Der geheiligten Dreizahl der Mysterien Christi: Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt, die im Grunde eins sind: Pascha des Herrn, entspricht die Dreizahl der die Opfergabe kennzeichnenden Eigenschaftswörter, die im Grunde eines bedeuten: das Opfer im Geiste. Die beiden Anhängsel *hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae* durchbrechen das Gesetz der Dreizahl, das das Gebet beherrscht, und schwächen die feierliche symmetrische Form ab. Ich möchte sie daher als spätere Zutat betrachten, oder doch als einen schwächeren Ausklang des Hauptgedankens⁹.

Rationabilis und *incruentus* entsprechen wörtlich den griechischen Kultworten λογικός und ἀναιμακτος; für καθαρός tritt das negative immaculatus ein. Dies ist wörtlich = ἀμίαντος, das aber oft mit καθαρός zusammensteht; vgl. Jak. 1,27: θρησκεία (Kult!) καθαρὰ καὶ ἀμίαντος *religio munda et immaculata*. Oder auch = ἄσπιλος, das ebenfalls mit κ. zusammengehört. ἀμίαντος und ἄσπιλος stehen zusammen im *Pastor Hermae*, Sim. V 6,7 σὰρξ ἀμίαντος καὶ ἄσπιλος, ἐν ᾗ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατώκησεν (also „rein“ hier = pneumatisch!). — Oder = ἄμωμος, das besonders gern vom Opfer ausgesagt wird; vgl. I Petr. 1,19 ὡς ἄμωσθ ἄμώμον καὶ ἄσπίλον Χριστοῦ *quasi agni immaculati Christi et incontaminati*. Hebr. 9,14: Christus ἐαντὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ. Mit καθαρός steht es bei Hermas, Vis. IV 2,5 καρδιά καθαρὰ καὶ ἄμωμος.

⁹ Auch in der Fortsetzung des Gebetes setzt sich die Dreizahl durch in der Auswahl an den alttestamentlichen Opfertypen:

*munera pueri tui iusti Abel
et sacrificium patriarchae nostri Abrahæ
et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech.*

Man beachte, daß der hier noch nicht vorhandene Zusatz im römischen Meßkanon: *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam* im *Liber Pontif.* I 239 Duchesne ausdrücklich als Zutat Leos d. Gr. bezeugt ist. Das könnte auch dafür sprechen, daß in dem vorhergehenden Texte die ursprüngliche Dreizahl wie hier später zur Fünfzahl erweitert wurde. Betrachtet man allerdings den Text des Meßkanons in der *Apost. Überlieferung* Hippolyts S. 107 Hauler: *Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem et calicem*, so möchte man eher annehmen, daß die Formel mit *panis* und *calix* in ihrer Nüchternheit die altrömische ist, der die mehr mystische dreifache Formel später vorgestellt wurde, aber auch mit Änderungen; s. unten!

IV 3,5 ἄσπιλοι καὶ καθαροὶ ἔσονται οἱ ἐκλελεγμένοι. — *immaculatus* steht also inhaltlich völlig dem *καθαρός* gleich¹⁰.

In der Formelreihe *immaculata rationabilis incruenta hostia* haben wir also die Kultworte *καθαρός λογικός ἀνάμακτος* vor uns und brauchen nicht mehr zu beweisen, daß *rationabilis* hier nicht „vernünftig“, sondern „geistlich, pneumatisch“ bedeutet, und daß die dreifache Bezeichnung der *hostia* die Eucharistie als das wahre „Opfer im Geiste“ charakterisieren will.

Nach den Untersuchungen O. Fallers¹¹ und G. Morins¹² dürfen wir die *Libri de sacramentis* wieder dem hl. Ambrosius von Mailand zuschreiben, wenn sie auch nicht von ihm herausgegeben zu sein scheinen, sondern eher die Nachschrift eines Hörers seiner mystagogischen Vorträge mit allen Unvollkommenheiten einer solchen darstellen. Aber selbst wenn man dieser Rückgabe des Werkes an seinen Urheber zweifelnd gegenüberstände, wäre es von Wert, den ambrosianischen Gebrauch des Wortes *rationabilis* einmal nachzuprüfen, weil auf jeden Fall der zitierte Meßkanon im 4. Jh. in Gebrauch war, der Sprachgebrauch dieser Zeit also für die Erklärung des liturgischen Textes wichtig ist. Vielleicht werden sich daraus auch Gesichtspunkte für einen späteren Bedeutungswandel des Kultwortes *rationabilis* ergeben.

Zunächst fällt auf, daß das Wort *rationabilis* (oder *rationalis*) bei Ambrosius sehr häufig vorkommt. Eben deshalb ist es auch nicht möglich, hier alle Stellen aufzuzählen und im einzelnen zu analysieren. Es muß genügen, eine größere Anzahl der Zeugnisse zu sammeln und in summarischer Form auszudeuten.

¹⁰ Im späteren römischen Meßkanon steht denn auch, worauf wir noch zurückkommen werden, an erster Stelle das Adjektiv *puram*, daneben aber auch *immaculatam*. — Nebenbei sei hier auch auf das Adjektiv ἄνλος hingewiesen, das in der griechischen Liturgie das himmlische Opfer bezeichnet, z. B. in einem Text vom Feste des hl. Basileios d. Gr. (1. I.): Ἐνδὸν ἐπουρανίου ναοῦ ὡς ἱεράρχης ἱερὸς προσεχώρησας, τὴν προᾶξιν καὶ θεωρίαν, τὰς τῆς σοφίας ἀρχάς, ὡς στολὴν ἁγίαν περιζέμενος· καὶ νῦν εἰς τὸ ἄνω θυσιαστήριον, Ὅσιε, ἱερατεύων καὶ Θεῷ παριστάμενος καὶ τὴν ἄῤῥολον λειτουργίαν τελούμενος, μέμνησο κτλ. Hier ist aber nicht die Eucharistie gemeint, sondern der rein geistige Dienst im Himmel; vgl. in der Chrysostomosliturgie (Brightman S. 390 a 26 ff.) in dem Gebete des Diakons, das dem römischen *Supplices te rogamus* entspricht: Θεὸς — ὁ προσδεξάμενος αὐτὰ εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερὸν αὐτοῦ θυσιαστήριον, εἰς ὁμὴν ἐνδοχίας πνευματικῆς κτλ. Hier wird die irdische Eucharistie zum himmlischen Gottesdienst emportragen. Ebenso in der Anaphora der Markosliturgie (ebd. 129, 21 f.); in dem Zitat danach bei Kosmas Indikopleustes ed. Winstedt (1929) 234 f. steht: εἰς τὸ οὐράνιον καὶ ἐλλόγιμόν σου θυσιαστήριον; vgl. dazu E. Peterson in den Ephem. lit. 46 (1932) 72: ἐλλόγιμος = λογικός.

¹¹ O. Faller SJ, *Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten „S. Ambrosii de Sacramentis“?* Zschr. f. kath. Theol. 53 (1929) 41—65.

¹² G. Morin OSB, *Pour l'authenticité du De Sacramentis et de l'explanatio symboli de S. Ambroise*. Jb. f. Lit.-wiss. 8 (1928) 86—106.

Rationabilis steht bei Ambrosius in der Regel im Sinne — oder, da er bekanntlich viel aus dem Griechischen übersetzt hat — als Übersetzung des griechischen λογικός. Man hat den Eindruck, daß für ihn nicht so sehr die lateinische *ratio* als der griechische λόγος hinter dem Worte steht. Nun bedeutet λογικός zunächst soviel wie „vernunftbegabt“ im Gegensatz zu den vernunftlosen Wesen (ἄλογα) und wird daher nach der bekannten philosophischen Definition vom Menschen (und vom Engel) ausgesagt, oder innerhalb des Menschen von der Vernunft (im Gegensatz zu den leiblichen Leidenschaften). Ich sammelte einige Beispiele:

De Noe 4, 10 (CSEL XXXII Ambros. p. I S. 420, 5 C. Schenkl): *homo definitur animal vivum mortale rationabile*. 9, 30 (432, 24): *rationabilem mentem*. 25, 92 (478, 5): *rat.* Gegensatz zu *sensibilis*; (478, 8): *rationabile animae*. 26, 94 (481, 2): *rat. naturae*. *De Abraham* I 2, 4 (504, 14 f.): *anima nostra διμερής est... et rationabile habens et irrationabile... Iustus... rationabile animae suae ab irrationabili disiungere debet*. II 1, 2 (566, 1) und 6, 28 (585, 9—15): *anima* enthält *rationabile* und *irrationabile*. II 5, 20 (578, 21): (*Abraham domuit sensus irrationabiles*) *ut fierent rationabiles*. III 7, 45 (599, 13): *rationabili menti — irrationabiles passiones*. *De Isaac et anima* 4, 22 (656, 16): *rationabile animae*. *Exam.* III 9, 40 (86, 22): *homo cui rationabilis sensus innascitur* (Gegensatz *irrationabilia animalia*). V 10, 29 (163, 16 ff.): Der Fisch ist *rationis expers*, *irrationabilis*. V 16, 53 (181, 13—15): Der Mensch ist *rat.*, der Vogel *inrat*. Ähnlich VI 4, 21 (216, 17 f.). VI 9, 67 (254, 21): *rationabile* (= τὸ λογικόν im Menschen). *De Cain et Abel* II 6, 20 (395, 21): *rationabilia* das λογικόν im Gegensatz zu den *inrat. passiones*. II 9, 34 (406, 7 ff.): *rationabile* im Gegensatz zu den leiblichen Kräften. *Expos. Evang. sec. Lucam* VII 139 (CSEL XXXII Ambros. p. IIII S. 343, 13 H. Schenkl): (*tres animae in corpore adfectiones*.) *una rationabilis, alia concupiscibilis, tertia inpetibilis, hoc est λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμικόν*. *De fide* V 32 (PL 16, 655 D): *Homo r. videtur inter omnia terrena animantia, sed tamen non est solus r.; scimus enim rationabilia esse et caelestia opera Dei, angelos et archangelos rationabiles confitemur. Si ergo angeli rationabiles, non utique solus r. homo dicitur*. *De Spiritu S.* I 75 (ebd. 722 B): *invisibilis praeter Trinitatem reliqua natura, cuius rationabilem et incorpoream iure quidam substantiam putant*. Dieselbe Bedeutung ebd. II 56 (755 A), II 126 (769 B), *De incarnat. Doni. sacramento* 63 (834 B) und 75 f. (837 C), wo *r.* = *intellectus capax*. In dem Fragmentum Ambrosianum (847 A = 848 A) haben wir neben *anima rationali* das griech. ψυχῆς λογικῆς. *Epist.* I 4, 5 (890 B): *separans rationabiles virtutes a cadaveribus passionum*. Die *ratio* des Menschen wird auf die Ebenbildlichkeit Gottes zurückgeführt, z. B. *Expos. in Ps. CXVIII* II 13 (CSEL LXII Ambros. p. V S. 27, 10 ff. Petschenig): *sciat unusquisque hominem ad imaginem et similitudinem dei factum, rationis capacem* (vgl. XX 2 [446, 2 ff.], wo sogar die *fides* unsern Unterschied von den Tieren bedingt!).

Eng mit der Bedeutung „vernunftbegabt“ hängt zusammen der Sinn „vernunftgemäß“, „aus vernünftigen Gründen“, besonders bei dem Adverb *rationabiliter*, z. B. *Expos. in Ev. sec. Lucam* III 45 (133, 5): *r. moveremur* = „mit Grund“. *Ep.* I 53, 2 (PL 16, 1166 A): *non r., amabiliter tamen*.

Schon die Ausdehnung des Begriffes *r.* auf die Engel und seine Zurückführung auf die Ebenbildlichkeit Gottes zeigen, daß *r.* nicht bloß den Sinn „vernünftig, vernunftbegabt“, sondern auch den höheren „geistig, geistbegabt“ hat. Von hier ist kein weiter Weg mehr

zu einer spezifisch christlichen Verwendung, wo der λόγος nicht die menschliche Vernunft, sondern der göttliche Geist, der persönliche Λόγος ist, oder doch das, was von diesem göttlichen Geiste angefüllt oder auf ihn hingeordnet ist. λογικός bedeutet dann „geistlich“, „pneumatisch“, oder auch „mystisch“, in dem Sinne, daß die irdischen Dinge symbolisch auf Göttliches hinweisen, von göttlicher Kraft erfüllt sind.

So z. B. Ep. II 65,5 (PL 16,1223 C): *In istos crateres Verbum illud, in quo est principatus sacerdotii et prophetiae, effundit sanguinis sui partes, ut vivificet atque animet irrationabiles portiones et faciat rationabiles.* II 76,12 (1262 CD): *ex quo (Christo) totum corpus fidelium et sapientium per harmoniam rationabilem Verbi, hoc est enim συναρμολογούμενον, ἀρμονία τοῦ λόγου δεδεμένον* (Eph. 4,16), id est, harmonia Verbi compaginatam et compactam atque connexum, per omnem iuncturam ministracionis, in mensuram uniuscuiusque partis augmentum corporis facit . . . In quo . . . omnium etiam superiorum rationabilium Virtutum ac Potestatum connexionem fidei spiritusque accipiendam arbitror, ut . . . corpus unum ex omnibus rationabilis naturae spiritibus adhaereat capiti suo Christo. Die vernunftbegabte Natur ist also der Gemeinschaft mit dem Λόγος fähig; die natürliche ratio ist die Grundlage der übernatürlichen Ratio. Die Expos. in Ev. sec. Lucam Prol. 5 (S. 6,18) nennt die Dritte Person der Gottheit *rationabilem spiritum*, qui *rationem colendae divinitatis et vitae regendae humanis pectoribus infundit*. Das „logoserfüllte Pneuma“ gibt auch dem Menschen den Logos. Dasselbe steht ebd. VII 139 (343,15 ff.): *per adventum Christi homo qui erat inrationabilis, rationabilis factus est* (nicht vernunftbegabt, sondern geistbegabt im Sinne des übernatürlichen Pneumas). *ante eramus similes bestiarum, quae rationem nesciunt, eramus carnales, eramus terreni . . . venit dei filius, misit spiritum suum in corda nostra, facti sumus filii spirituales*. Hier erkennt man deutlich, daß ratio = spiritus (λόγος = πνεῦμα). Demgemäß ist auch folgende Stelle aufzufassen: Exp. ps. CXVIII IX 15 (198,14 f.): *fructus eius (dei) angeli sunt, fructus eius homines sunt, hoc est rationabiles, sancti, si domini praecepta custodiunt*. XIV 23 (313,7 ff.): *ut secundum verbum vivat et omnia cum ratione faciat . . . omnia per verbum facias, nihil sine verbo, omnia cum ratione, nihil sine ratione, quia non es inrationabilis, o homo, sed rationabilis*. Ambrosius will hier nicht zum „vernünftigen“, sondern zum Leben gemäß dem göttlichen Logos ermahnen; auch die natürliche Vernunft kommt zur Vollendung nur durch den übernatürlichen Logos.

Wie der Terminus *spiritalis* (πνευματικός), so erhält auch *rationabilis* (λογικός) die Bedeutung: „im übertragenen, geistlichen, göttlichen Sinne zu nehmen“, „allegorisch“. So zitiert Expos. ps. CXVIII XIII 27 (297,18) I Petr. 2,2 *rationabile sine dolo lac concupiscite*, wozu XV 13 (337,10 f.) zu vergleichen ist: *oculi sunt viri videlicet spiritalibus ornati sensibus, qui ad videnda mysteria sunt acuti et parati ad penetranda scripturae secreta divina, rationabili lacte fulgentes . . .* So nennt Ambrosius *De excessu fratris sui Satyri* II 110 (PL 16,1348 A) *rationabiles tubas* d. h. „Trompeten im pneumatischen Sinne“. Hierher gehört auch Ep. I 45,3 (ebd. 1142 C): Im Paradiese sind *ligna plena vigoris, plena vivificationis, spirantia et rationabilia. Ex quibus colligitur paradisum ipsum non terrenum videri posse, non in solo aliquo, sed in nostro principali, quod animatur et vivificatur animae virtutibus et infusione Spiritus Dei*. Dazu ist, wie schon bei Migne angegeben wird, zu vergleichen Philon, *De*

mundi opificio p. 35: κατὰ δὲ τὸ θεῖον παράδουσιν, ἐμπνεῦμα καὶ λογικὰ τὰ φροντὰ πάντ' εἶναι συμβέβηκε. — Ebenso *Exp. in Ev. sec. Luc. VIII 24* (447, 5): *uvae rationalis fructus interior spiritali infusione deflueret. Exp. ps. CXVIII II 35* (41, 9): *equi rationabiles*; vgl. II 34 (34, 23): *spiritalibus habenis*; IV 28 (81, 17). XX 33 (461, 6): *rationabili grege*. XXII 37 (506, 18): *rationabilis haec civitas est* (d. h. die Kirche) *et omnis spes eius in dei verbo est*. Die allegorische Deutung der Schrift wird deshalb selbst *rationabilis* genannt: *Exp. ps. CXVIII Prol. 3* (4, 23): *litterarum (Alpha usw.) elementa . . . non sunt rationabilis interpretationis vacua atque immunia, quorum significationes locis suis aperiemus*. Dazu vgl. man diese „Interpretationen“, z. B. I 1 (5, 6 ff.). Wenn Ambrosius, *Exp. in Ev. sec. Luc. Prol. 2* (3, 9 f.) eine *sapientia naturalis moralis rationalis* (d. h. φυσικὴ ἠθικὴ λογικὴ) unterscheidet, so bedeutet ihm die *sap. rat.* hier nicht die „Logik“, sondern die pneumatische Erkenntnis, wie aus ebd. S. 4, 17 ff. hervorgeht: (Salomo scripsit) *de moralibus et rationabilibus in Canticis canticorum, eo quod cum animae nostrae amor verbi caelestis infunditur et rationali (τῷ λογικῷ, hier = τῷ Λόγῳ¹³) mens sancta quadam societate conectitur, admiranda mysteria revelantur*.

Die angeführten Zeugnisse genügen zum Beweise, daß bei Ambrosius *rationabilis* nicht bloß den philosophischen Sinn „vernunftgemäß“, sondern auch, und zwar gerade dort, wo der Vater aus seiner christlichen Denkweise heraus spricht, den theologisch-mystischen Sinn „geistig“, „geistlich“, „pneumatisch“, „göttlich“ hat. Diese Bedeutung aber entspricht genau dem Inhalte, den das Wort in unserm Kanongebet im Verband mit *immaculatus* und *incruentus* hat. Es stellt fest, daß das eucharistische Opfer ein „Opfer im Geiste“, ein „pneumatisches Opfer“, d. h. ein Opfer im Sinne des Neuen Testaments ist, und daß die Kirche in der Eucharistie ein solches Opfer darbringt. Von hier aus besteht also keine Schwierigkeit, hinter dem zitierten Kanongebet den Geist des hl. Ambrosius, ja vielleicht sogar seine Hand zu sehen. Wenn man bedenkt, wie sehr Ambrosius von der Theologie des Ostens beeinflußt war, wie orientalische mystische Formeln, z. B. die *νηφάλιος μέθη* Philons von Alex. (*sobria ebrietas*)¹⁴ durch ihn und in seiner Übersetzung in den Besitz des Abendlandes übergangen, so würde man sich nicht wundern, wenn auch die *λογικὴ θυσία* als *oblatio rationabilis* durch ihn ihr Heimatrecht im Westen erlangt hätte. Zum mindesten aber steht fest, daß *rationabilis* in dem Gebet nach den Einsetzungsworten ganz im Sinne der orientalischen Liturgie genommen werden muß.

Um so auffallender ist es, wenn dasselbe Wort in einem unmittelbar vorhergehenden, nur durch die Einsetzungsworte getrennten Gebete in einer ganz anderen Verbindung und, wie es scheint, Sinngebung erscheint. Dort heißt es (*De sacr. IV 5, 21*):

¹³ Vgl. *Exp. ps CXVIII V. 38* (103, 8): *verbum Dei vel rationabile Dei*.

¹⁴ Vgl. H. Lewy, *Sobria ebrietas* (1929).

*Fac nobis hanc oblationem
adscriptam ratam rationabilem acceptabilem,
quod figura est corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi.*

Eben hatten wir es mit einer Feststellung zu tun: Das Opfer ist *rationabilis*, pneumatisch. Hier wird Gott gebeten, er möge die Oblation *rationabilis* machen. Neueres Empfinden wäre geneigt, das daraus zu erklären, daß eben die Wandlungsworte zwischen den beiden Gebeten stehen; daß also das erste Gebet um etwas bittet, was das zweite erfüllt sieht¹⁵. Es wäre also eine Bitte, die materiellen Elemente zu einem geistigen Opfer umzugestalten. Dem steht aber entgegen, daß gerade für die Theologie vom „Opfer im Geiste“ die Elemente nie in irgendeiner Form die Opfergabe sein können. Die *oblatio*, um deren Annahme in dem ersten Gebet ersucht wird und die in dem zweiten dargebracht wird, ist nicht die Gabe von Brot und Wein, auch nicht etwa Leib und Blut des Herrn als Gegenstände, sondern das Opfer Christi selbst, das in der Hingabe seines Leibes und Blutes am Kreuze und in der sakramentalen Wiederhinstellung dieser Opferthat besteht. Es handelt sich in dem Gebete *Fac eqs.* also nicht um eine Wandlungsbitte. Das wird bestätigt durch die Worte: *quod figura est eqs.* Nehmen wir nun *quod* als „weil“ oder betrachten wir es, wie es im Spätlatein nicht selten ist, als Ersatz für *quae*, in beiden Fällen wird *haec oblatio* gleichgestellt mit *figura corporis et sanguinis d. n. I. Chr.*, d. h. mit Leib und Blut Christi¹⁶. Die Bitte um das *rat. facere* kann sich also nicht auf die Elemente beziehen. Welche Bedeutung aber hat sie, wenn sie, wie es richtig ist, auf das Opfer Christi bezogen wird?

Zunächst fällt uns auf, daß in dem Gebete *Fac eqs.* eine Vierzahl sakraler Worte steht, während wir bisher in dem Bereich des Meßkanons die Dreizahl herrschend fanden. Lassen wir einmal *rationabilem* aus, so ergibt sich die dreifältige Formel:

Fac nobis hanc oblationem adscriptam ratam acceptabilem.

Damit befinden wir uns sowohl sprachlich wie sachlich in einer klar umschriebenen Welt, der Welt des römischen Rechtes und der daran geschulten römischen Sakralsprache¹⁷. Das *rationabilem* steht

¹⁵ Dazu würde passen, daß gerade die Schrift *De sacramentis* sehr klar die Einsetzungsworte als die eigentlichen Wandlungsworte bezeichnet: IV 5, 22 f.: *Inde verba sunt Christi: Accipite et bibite ex hoc omnes . . . Antequam consecratur, panis est; ubi autem verba Christi accesserint, corpus est Christi. Vgl. De mysteriis* 9, 52; 54.

¹⁶ Nach der bekannten Ausdrucksweise der älteren Väter und Liturgien, die keineswegs die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes leugnet, aber ihre Gegenwart *in sacramento* besagt.

¹⁷ Vgl. die Beispiele Obl. r. S. 438 und Jb. 2 S. 100. Sprachlich am geläufigsten ist wohl *ratum facere (efficere)* = „rechtskräftig machen“, in der Gebetsprache = „in Erfüllung gehen lassen“. *Fac ratum* steht öfters in römischen Ge

dazwischen wie ein aus einer ganz andern Welt stammender Fremdkörper. Die Annahme liegt nicht ferne, daß das *rationabilem* nicht zum ursprünglichen Bestand des Gebetes *Fac eqs.* und vielleicht auch nicht zum Urtext der *L. de sacr.* gehörte, daß es vielmehr aus dem Anamnesengebet später hier eingedrungen ist und sich wegen des gleichen Anklangs an *acceptabilem* angeschlossen hat. So entstand eine vierfältige Formel mit doppeltem Gleichklang: *adscriptam ratam — rationabilem acceptabilem*. Da aber die Vierzahl weniger dem sakralen Stil entsprach, so setzte man noch *benedictam* vor, obwohl der Ausdruck *benedictum facere* sprachlich hart ist¹⁸, und erreichte so das Schema 3 + 2: *benedictam adscriptam ratam rationabilem acceptabilem*, wobei das Schema 3 + 2 in den Gebeten *Unde et memores* und *Supra quae*¹⁹ vorbildlich sein konnte.

Die von uns erschlossene Dreizahl ist nicht ohne handschriftlichen Beleg. So hat nach einer Mitteilung Prof. Burkitts, über die Dom Connolly berichtet²⁰, die Oxforder Hs. der *L. de sacr.* das *rationabilem* nicht! Die Dreizahl steht auch, und zwar ohne *rationabilem*, aber unter Ersatz des *adscriptam* durch *benedictam*, im mozarabischen *Liber ordinum* in einem *Postpridie*:

*Quorum oblationem benedictam ratam acceptabilem-
que facere digneris,
quae est imago et similitudo c. et s. Ihesu Christi filii tui ac redemptoris nostri*²¹.

beten. In der christlichen Inschrift bei Diehl, *Inscr. lat. christ. vet.* no. 1694^b Z. 6 f.: *at tu sanctorum moderator summe animarum / fac rata quae cupimus, fac cita quae uolumus*; vgl. auch 452 Z. 8: *ut rata sint ei promissa munera lucis* (in d. Anm. wird hingewiesen auf Paulinus Nol., *carm.* XXXII 225: *hoc facit ut rata sint ventura munera vitae*). Auch *acceptum facere* kommt vor: Catull 36, 16: *acceptum face* (altertümlich für *fac*) *redditumque votum*. Häufiger steht *acceptum habere*. Diehl no. 1008 Z. 11: [*Set tu accep*] *tum habeas, Agapite sancte, rogamus*. Der Heilige wird gebeten, den Verstorbenen aufzunehmen. Ebd. 2378: *Leopardum in pacem cum spirita sancta. acceptum eum te abeatis innocentem* (ist wohl entstanden aus einer Mischung von *a. eum habeatis* und *a. te habeant*). Vgl. auch 2381: *Sancte Iohannes, arca Christi, accepta tibi sit oratio servi tui* (auf dem Altar zu S. Giovanni in Ravenna). Dazu erwähnt Diehl die Inschr.: *Vrsula, accepta sis in Christo*. 3335: *a deo et santis acceta* (Anm.: *accepta deo*). 5727: *sit precor acceptum, quod . . . Florus restituit*. — *adscriptus* scheint in der Gebetssprache nicht so oft vorzukommen. Es hat den Sinn „eingetragen“ (in die Listen der Bürger, Soldaten u. dgl.), also hier wohl = „vollwertig“. Vgl. *ἐγγραπτος* (*ἐγγραφος*) = „in die Bürgerlisten eingetragen“; *παρέγγραπτος* „unrechtmäßigerweise in die B. eingetragen“, „unechter Bürger“ (= *νόθος*). — Zu *acceptum habere* vgl. im Meßkanon das *Te igitur: uti accepta habeas et benedicas*, das *Supra quae: sicut accepta habere dignatus es*.

¹⁸ Sonst steht *benedicere*, z. B. im *Te igitur* (s. Anm. 17).

¹⁹ Siehe oben S. 5.

²⁰ Journ. of Theol. Stud. 33 (1931/32) 32.

²¹ ed. Férotin 322; vgl. *Liber sacramentorum* ed. Férotin 641.

Die ambrosianische Liturgie, z. B. das Sakramentar von Bergamo, ferner das Missale Francorum, das Stowe Missale und das von Bobbio haben, wenn man von Kleinigkeiten absieht, folgende Formel:

*Quam oblationem (quam pietati tuae offerimus)
tu Deus in omnibus quaesumus
benedictam ascriptam ratam rationabilem acceptabilemque facere
digneris,
quae nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui domini autem
nostri Iesu Christi*²².

Im Gregorianum schließlich steht die (wenn man *dei* ausläßt) heutige Formel des Römischen Meßbuches, die bekanntlich liest:

*ut nobis c. et s. f. d. f. t. d. [dei] n. I. Chr.*²³.

Die Aufeinanderfolge der angeführten Texte läßt die allmähliche Umformung des Gebetes deutlich erkennen. Das schlichte *Fac* wird ersetzt durch das mehr höfische *facere digneris* (oder *dignare*). Die altertümliche Bezeichnung der Eucharistie als *figura* (τύπος) oder *imago et similitudo* (εἰκὼν καὶ ὁμοίωμα)²⁴ des Leibes und Blutes Christi verschwindet und macht der realistischen Bezeichnung als *corpus et sanguis* Platz. Dann wird der Relativsatz in den Konjunktiv gesetzt, wodurch sein Inhalt aus einer begründenden Feststellung zu einer Bitte wird; und diese Bitte wird schließlich noch verstärkt, indem an Stelle des *quae* das *ut* tritt. Damit wird aus dem klaren, in Form einer Bitte um Annahme vorgebrachten Darbringungsgebet: „Nimm diese Opfergabe als vollgültig an; denn sie ist ja das Sakrament des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesus Christus“, eine unklare Mischung von Annahmearbitte und Wandlungsbitte; und da das *ut* (= *utinam*²⁵) sogar schließlich zuweilen als *ut* der Folge oder Absicht aufgefaßt wurde, so verzweifeln manche daran, in dem Gebete überhaupt einen klaren Sinn zu finden. Auf jeden Fall sah man in dem *Quam oblationem* die Wandlungsbitte des römischen Meßkanons. Und doch ist der

²² Auctarium Solesmense. Scr. liturg. T. I. Vol. I. fasc. I: Codex Sacramentorum Bergomensis (Solesmis 1900) S. 92 f. Vgl. auch A. Wilmart in Jb. f. Lit.-wiss. 2 (1922) 60. — Miss. Franc. (PL 72, 337). — Stowe Miss. ed. by Warner II (1915) 12. — Bobbio Miss. ed. by Lowe (1920) 11.

²³ Ausg. von Lietzmann S. 3 n. 23. Im Bobbio Miss. ist *quae* später gestrichen und durch *ut* ersetzt.

²⁴ Wie Dom Connolly im Journ. of Theol. Stud. 33 (1931/32) 33 bemerkt, scheint diese Formel als römisch bezeugt zu sein noch durch Papst Gelasius I., *adv. Eutychen et Nestorium tract.* III c. 14; Thiel, *Epist. Rom. Pontif.* I p. 541: *Et certe imago et similitudo c. et s. Christi in actione mysteriorum celebrantur*. Dazu paßt der Text des hl. Hippolyt, *Apostol. Überl.* p. 112 Hauler: *gratias agat panem quidem in exemplum, quod dicit Graecus antitypum, corporis Christi; calicem vino mixtum propter antitypum, quod dicit Graecus similitudinem, sanguinis*.

²⁵ Cf. Euchologion Serapionis, Anaphora. — Const. Apost. VII 25,4. — Makarios, hom. 27,17. — Zu *ἵνα* in der Gebetssprache der Profangräßigkeit vgl. H. Kleinknecht, Die Gebetsparodie in der Antike (1937) 46.

Ursinn dieses Gebetes nicht eine Wandlungsbitte, sondern ein *Opfergebet* in der Gestalt einer Annahmehitte; der Relativsatz der Urform begründet die Annahmewürdigkeit der dargebrachten Opfergabe. Die Kirche bittet um die gnädige Annahme ihres Opfers, -als eines vollgültigen und angenehmen, weil es ja identisch ist mit dem Opfer Christi.

In diesen Ursinn des Gebets paßt der oben gefundene Inhalt des Wortes *rationabilis* in keiner Weise hinein, so wenig, wie sich *rationabilis* nach der Art von *ratus* oder *acceptus* sprachlich mit *facere* verbinden läßt. Im Gegenteil, die Bitte, die Opfergabe der Kirche *rationabilis*, „geistlich“, zu machen, würde dem Nebensatze widersprechen, der feststellt, daß die Opfergabe als Leib und Blut des Kyrios schon pneumatisch ist, und auf Grund dessen um ihre Annahme ersucht und deren sicher ist (weshalb das Gebet nach den Einsetzungsworten wiederum den pneumatischen Charakter des Opfers betont). Wir dürfen also als die älteste Form des Gebetes festhalten:

*Fac nobis hanc oblationem adscriptam ratam acceptabilem,
quod (oder quae) figura est corporis et sanguinis domini nostri
Iesu Christi,
qui pridie quam . . .*

Wie und wann aber ist nun das *rationabilem* in diese Gebetsformel eingedrungen? Da man nicht gut annehmen kann, daß das Wort von Anfang an in zwei benachbarten und nur durch die Einsetzungsworte getrennten Gebeten stand, da ferner seine naturgemäße Stelle die in dem *Offerimus*-Gebete ist, so möchte man glauben, daß das *rationabilem* erst dann in dem Gebete vor den Einsetzungsworten auftauchte, als es in dem darauf folgenden nicht mehr stand. Dies ist der Fall in dem römischen Kanon ²⁶:

²⁶ Die ältere Form mit kleinen Veränderungen steht noch im Missale Gothicum in einer Missa dominicalis 5. ed. Bannister p. 138 no. 527:

offerimus tibi Domine hanc immaculatam hostiam
rationalem hostiam
incrumentam hostiam
hunc panem sanctum
et calicem salutarem

rationalem statt *rationabilem* ist unwesentlich. Interessant ist, daß hier *hostiam* noch nachsteht, während es im römischen Text vor die Adjektive gerückt ist, die dadurch etwas an Wichtigkeit verlieren. Beachtenswert sind die zwei letzten Glieder, die wir nochmals nebeneinanderstellen.

De Sac r.	G o t h.	R ö m.
hunc panem sanctum	hunc panem sanctum	panem sanctum vitae aeternae
et calicem vitae aeternae	et calicem salutarem	et calicem salutis perpetuae

Die Form des Goth. mit dem Adjektiv auch im zweiten Glied und dem Anklang an Ps. 115 *calicem salutaris* macht den ältesten Eindruck. Im Röm. ist *vitalis aeternae* in das erste Glied gerückt und *salutarem* zu *salutis perpetuae* geworden, womit das *aeternae* verdoppelt wird.

*Unde et memores . . . offerimus tibi de tuis donis ac datis
 hostiam puram
 hostiam sanctam
 hostiam immaculatam
 panem sanctum vitae aeternae
 et calicem salutis perpetuae.*

Hier steht an Stelle des zentralen Begriffes *rationabilem* das Wort *sanctam*, das mit dem (mystisch aufgefaßten) Worte *rationabilis* nicht selten in Verbindung steht²⁷ und ähnlich wie dieses, wenn auch nicht in so eigengewachsener Weise, die Art des christlichen Opfers gegenüber den profanen, „unheiligen“ Opfern der Heiden hervorhebt. Um das zentrale Wort herum stehen *puram* und *immaculatam*, also zwei Wörter, die im Grunde denselben Begriff positiv und negativ ausdrücken (*καθαρός*, *ἄμωμος* oder dgl.). Schon diese Verdoppelung weist darauf hin, daß die römische Form des Opferungsgebetes sekundär ist. Die beiden an die *hostia*-Formel angehängten Kola der *L. de sacr.:* *hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae* sind in etwas veränderter Gestalt stehen geblieben, wodurch nun *sanctus* zweimal erscheint! Dabei ist *vitae aeternae* aus dem zweiten Kolon in das erste übergetreten, und so mußte dieser Begriff bei dem zweiten inhaltlich wiederholt werden mit formeller Abwandlung.

Ob aber nun das *rationabilem* seinen Platz wechselte und, von der neuen Form vertrieben, seine Zuflucht in dem Gebete *Quam oblationem* suchte, oder ob schon vorher das in dem Gebete *Unde et memores* verwurzelte Wort einen Ableger nach der andern Gebetsformel sandte — auf jeden Fall paßt es in seiner Urbedeutung nicht in das *Quam oblationem* hinein. Wahrscheinlich wurde das Auftreten des Wortes in der Formel *Quam oblationem* geradezu durch ein Schwinden des Verständnisses des Ursinnes begünstigt. Ein Sympton schwindenden Verständnisses ist es wohl auch, wenn *rationabilis* mit seinen Trabanten in dem Gebete *Unde et memores* durch *sanctus* mit dem verdoppelten Reinheitsbegriff ersetzt wurde. Merkwürdig ist es auch, daß *rationabilis* sich gerade in der Formel hielt, in der es ursprünglich nicht stand und zu der es am wenigsten paßt. Überlegt man das alles, so drängt sich einem die Vermutung auf, daß diese Entwicklung nur möglich war, weil das Wort zwar sein äußeres Kleid anbehielt, aber darunter den Bedeutungsinhalt wechselte, ihn der (neuen) Umgebung anpaßte.

Da aber die liturgischen Texte selber uns nichts Sicheres darüber verraten, so wird es, um aus den Vermutungen herauszukommen, am geratensten sein, wiederum das Wort in der gleichzeitigen christlichen Literatur zu verfolgen, und zu untersuchen, ob es sich dort einem

²⁷ Vgl. Röm. 12, 1: *θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῖν.* Über den Begriff „lebendiges Opfer“ s. Jb. 4, S. 44 Anm.

Bedeutungswandel unterzogen hat. Wir greifen zu diesem Zwecke die Schriften jener beiden Kirchenväter heraus, die für die Geschichte der römischen Liturgie von erstklassiger Bedeutung sind: Leos d. Gr. und Gregors d. Gr. Auch hier muß es genügen, eine Reihe der wichtigsten Stellen zu sammeln und ganz kurz zu kennzeichnen; die Nachprüfung wird durch die Zitatenangabe leicht sein.

Leo d. Gr. verwendet das Wort zunächst ähnlich wie Ambrosius zur Bezeichnung des Menschen als des „Vernunftbegabten“; doch steht dann meistens die Form *rationalis*, z. B. PL 54, 220 A *rationale animal* = Mensch; 358 C (Deus) *hominem flatu vitae rationalis animavit*; 416 B *rationalis anima*; 205 A *homo . . . rationali spiritu per insufflationem creantis animatus est*; 295 C *mens rationalis*; 298 C *viva rationabilisque materies*. Demgemäß bedeutet das Adverbium „vernünftigerweise“, was schon zum folgenden überleitet; z. B. 298 B, vgl. auch 221 B *universo huius mundi ornatu r. et temperanter utamini*.

Viel häufiger als den griechischen *λόγος* bezeichnet aber *ratio* nach echt römischer Denkweise das Wesen einer Sache und dementsprechend das Adjektiv das, „was dem Wesen einer Sache gemäß ist“, „wesensgemäß“, „sachgemäß“. Leo wendet diese Wörter naturgemäß in seinen Festpredigten häufig auf das innere Wesen, den Gehalt, d. h. das Mysterium, eines christlichen Festes an. So spricht er 153 B von *causam et rationem sollemnitatis hodiernae* (vgl. 154 D *ratio soll.*). 143 B *ratio celebritatis hodiernae*. 260 A wie 153 B. 268 A *ratio istorum dierum* (d. h. der Quadragesima). 249 A *ieiunia quae non de ratione veniunt continentiae*. 148 B *ratio pietatis* hat den Kult geordnet. 189 B *hac ratione . . . instructi ecclesiasticis regulis ieiunium decimi mensis adiungimus*.

Demgemäß ist *rationabile*, was der *ratio*, dem Wesensgehalt, einer Sache (eines Festes) entspricht: 144 C *iusta et rationabilis causa est laetandi*; vgl. 152 A, 814 C; 243 B *rationabili gaudio celebremus*. 147 A *rationabili obsequio celebratur hodierna festivitas*; vgl. 244 C *lustum et rationabile obsequium*. 177 A entspricht die *rationabilis abstinencia* dem kurz vorher erwähnten *aptum et conveniens*. 272 B *rationabile et quodammodo religiosum*. 278 A *rationabilibus sanctisque ieiuniis*. 292 A *paschali festo . . . is vera et rationabili purificatione se praeparat, cuius . . .* Die Verneinung *irrationabilis* bezeichnet das, was gegen das Wesen eines Festes ist, z. B. 696 B, wo Leo die Taufspendung an Epiphanie tadelt: *miror vos . . . tam irrationabilem novitatem usurpare potuisse, ut confuso temporis utriusque mysterio nullam esse differentiam crederetis inter diem quo adoratus est Christus a magis, et diem quo resurrexit Christus a mortuis*. Die richtige Ordnung der Feste und der Sakramentspendung nennt er *ecclesiastica ratio*. Weil der Geist Gottes dahin wirkt, *ut in Christiana observantia nihil inordinatum, nihil pateatur esse confusum, discernendae sunt causae sollemnitatum, et in omnibus institutis Patrum principumque nostrorum rationabilis servanda distinctio . . .* Damit sind wir zu dem positiven Ausdruck zurückgekehrt. Hierher gehört auch 700 C, wo die Sonderstellung von Ostern (und Pfingsten) bezeichnet wird als *mystica et rationalis* (in einigen Hss. *rationabilis*) *exceptio*. *Rationabile* ist also, was dem Mysterium eines Festes entspricht; darin treffen sich die scheinbar so entgegengesetzten Ausdrücke „rationell“ und „mystisch“²⁸.

²⁸ Zu *irrationabile* vgl. auch 381 C *inconsequens et irrationabile*. — Die Bedeutung *r.* = „festgemäß“ steht schon in der *Peregrinatio Aetherae* c. 25 p. 75, 16

Keineswegs dürfte man aber daraus schließen, daß *r.* hier an sich etwas Religiöses, Pneumatisches bedeute. Ebenso wenig beweist das Nebeneinanderstehen von *r.* und *spiritalis*. Wenn Leo 149 A sagt, daß neben dem Amtspriestertum *universi spirituales et rationabiles Christiani agnoscant se regii generis et sacerdotalis officii esse consortes*, so zeigt schon die Stellung des *r.* neben *sp.*, daß ein *Christianus r.* hier ein Christ ist, der seinem Wesen wirklich entspricht, ein „echter Christ“, der eben deshalb auch in *spiritu* ist. Die Verwendung des Wortes *sp.* ist durch das vorausgehende Zitat I Petr. 2, 5; 9 veranlaßt. Wenn 281 B steht: *rationabiles lapides sumus et viva materies*, so heißt *r.* zunächst nur: „vernunftbegabt“ (im Gegensatz zu den wirklichen Steinen); vgl. 298 C. 292 B ist die Rede von einem *sanctum atque sp. ieunium*; aber 292 A bedeutet *rationabilis purificatio* deshalb nicht die pneumatische Reinigung, sondern die der Quadragesima angemessene.

Für den Begriff „pneumatisch“ verwendet Leo, wie man sieht, das Wort *spiritalis*, das aber charakteristischerweise ziemlich selten auftaucht. Hier noch einige weitere Beispiele: 164 B *sp. opes*. 173 A *sp. culturam*. 185 B *sp. studiis* (vgl. vorher *agricultura mystica!*). 187 B *sp. ieunium* = pn., d. h. wahres, vor Gott wertvolles Fasten. 206 A *sp. originem d. h. die Geburt Christi aus dem Pneuma und die daraus hervorgehende pn. Wiedergeburt des Christen in der Taufe*. 216 A *Pax spiritalium et catholicorum d. h. der mit dem Pneuma erfüllten Christen*.

Fassen wir zusammen, so steht das Wort *r.*, wenn man von dem Sinne „vernunftbegabt“ absieht, bei Leo so gut wie immer in der Bedeutung: „wesensgemäß“ (= das, was der *ratio*, dem Wesen, einer Sache entspricht). Der Sinn, den es bei Ambrosius vorzugsweise hatte: „pneumatisch“, ist bei Leo ganz verschwunden; diese Aufgabe hat das Wort *spiritalis* übernommen.

Befragen wir nun Gregor d. Gr., so finden wir das Wort noch seltener als bei Leo verwendet, aber im selben Bedeutungsumfang.

Rationabilis (oder *rationalis*) im Sinne von „vernunftbegabt“ steht z. B. in den *Moralia* in Iob 17, 46 ed. Benedict. I p. 552 B *pro rationali homine*; ebd. 30, 17 (I 964 B) *Deus ratio rationabilium creaturarum*. Epist. I 41^a (MGH Epist. I 1 Greg. P. Registrum epist. I p. 60, 38): *spiritus rationales*. Weit häufiger ist dann auch bei Gregor der Sinn „vernunftgemäß“, „wesensgemäß“, „begründet“, z. B. ebd. III 35 (193, 3); III 45 (202, 1) *rationabili modo*; IV 31 (267, 3) *rationabili moderatione*; IV 32 (268, 5) *rationabili tractatu*. Das Adverbium *rationabiliter* „mit vernünftigen Gründen“ steht z. B. ebd. IV 9 (241, 14) *r. peragatur*; V 18 (301, 3 f.); non *r.*, sed *sola potestate — superatus*; V 25 (306, 21 f.) *r. tueri*; V 57 (361, 31) non *r.*, sed *sola — voluntate*; VI 5 (384, 10) *r.* Das Gegenstück *irr.* bedeutet „unbegründeterweise“, so z. B. I 61 (84, 1); I 63 (85, 2); III 27 (185, 16).

In dem nach Gregor benannten römischen Sakramentar finden wir dieselbe Sinnggebung der in Frage kommenden Wörter. So heißt es im Gregorianum ed. Lietzmann 3, 3: *deus . . . per quem cuncta firmitur amplificatis semper in melius naturae rationalis incrementis per ordinem congrua ratione dispositum . . .*, wo *rationalis* „vernunftbegabt“ bedeutet, *ratio* aber, wie aus dem Folgenden klarer hervorgeht,

Geyer: *ut psalmi vel antiphonae . . . dicantur . . . ita apti et ita rationabiles, ut ad ipsam rem pertineant quae agitur*. — Vgl. auch Konzil von Nîmes (394) (Hefele-Leclercq II 1 [1908] 93 c. II): *contra rationem facta talis ordinatio* (Aufnahme von Frauen in den Diakonats) *distruatur*.

die Ordnung der Hierarchie. *Rationabilis obsequii* in n. 198,4 stammt aus Röm. 12,1. In n. 202,36 wird *rationabilia meditantes* am ehesten mit „das Richtige“, „das Wesensgemäße“ zu übersetzen sein.

Den spezifisch liturgischen oder, man möchte beinahe sagen: rubrizistischen Sinn des Wortes findet man in erster Linie in liturgischen Anweisungen der römischen Tradition. So heißt es z. B. in dem von Silva-Tarouca aus dem Cod. S. Gall. 349 herausgegebenen ältesten römischen Ordo²⁹ p. 207: *Hoc iterum atque iterum super omnia admonemus ut omnes sacerdo[ti]s qui desiderat rationabiliter sacrificium Deo offerre, ut et complaciat secundum sancte institutionis orthodoxorum Patrum, beati atque gloriosa sedis sancti Petri apostoli, isto more cum omni devotione retinire atque celebrare stodit, ut . . . Qui enim isto modo non offert, post quam cognoverit, non recto ordine offert, sed barbarico et suo arbitrio sequitur, vel eorum qui ad voluntatem suam sanctas Scripturas convertere nituntur. Hii desideria sua secuntur, et non voluntatem Dei, vel Sanctorum eius, neque iusticia eius sunt subiecti, sed suam quaerentes statuere.* Hier bedeutet *r.* „der liturgischen Anweisung gemäß“, „richtig“, was im wesentlichen dem Bedeutungsinhalt des gleichen Wortes in der Oration *Quam oblationem* entspricht, nur noch mehr als dort auf den äußerlich korrekten Vollzug des hl. Dienstes abzielt.

Wir konnten somit beobachten, wie das bei seiner ersten Verwendung in der Liturgie des Abendlandes noch mit dem mystischen Tief-sinn des Orientes beladene Wort *r.* in der nüchternen Luft Roms seinen dem lateinischen Geiste und Sprachgeföhle mehr entsprechenden ursprünglichen Sinn zurückerhielt, nun aber, auf kultische Dinge angewandt, zur Kennzeichnung dessen diente, was dem Wesen des christlichen Kultes gerecht wird. Wenn der Priester betete: Betrachte diese Opfergabe als *rationabilis*, so bat er darum, daß das Opfer der Kirche das Wesen, den von Gott gewollten Inhalt des christlichen Kultes wahrhaft erfülle und darstelle; daß es infolgedessen von Gott anerkannt, als gültig betrachtet und angenommen werde³⁰.

Damit aber wird klar, weshalb das Wort in seinem neuen oder vielmehr eigentlich alten Sinne sich gerade in der Gebetsformel halten konnte, die am meisten den eigenrömischen Geist atmet, und die gerade

²⁹ *Miscellanea de Rossi I* = Atti della Pontif. Accad. Rom. di Archeologia Sec. III Memorie Vol. I Parte I (Rom 1923): Giovanni 'Archicantor' di S. Pietro a Roma e l' 'Ordo Romanus' da lui composto. — *beati atque gloria* = *beatae atque gloriosae*; *studit* = *studeat*.

³⁰ Das *Quam obl.* des heutigen römischen Meßkanons könnte man also übersetzen: „Diese Opfergabe betrachte, wir bitten dich, o Gott, in allem als gesegnet, vollwertig, gültig, echt und angenehm; sie werde uns nun zum Leib und Blute deines geliebten Sohnes, unseres Herrn, Jesu Christi.“

jene Termini enthält, die aufs engste mit seinem römischen Sinngehalt zusammenklingen, eben dem *Quam oblationem*.

Dabei bleibt bestehen, daß das Wort einen geheimen Zusammenhang mit der orientalischen Sinngebung behielt. Denn der *ratio*, dem wahren Wesen, des christlichen Gottesdienstes wird nur das pneumatische Opfer Christi und der Kirche gerecht.

Es wäre auch unrichtig anzunehmen, die römische Liturgie hätte durch die Um- oder Rückformung des Bedeutungsinhaltes von *rationabilis* die Idee des „Opfers im Geiste“ verloren. Diese war vielmehr so sehr in der christlichen Kultidee verwurzelt, daß sie auch in der römischen Liturgie Heimatrecht erhielt. Ihren Ausdruck aber fand sie, wie wir schon bei Leo d. Gr. beobachteten, nunmehr in dem Worte *spiritalis*. Dieses finden wir denn auch in römischen liturgischen Gebeten. So heißt es z. B. im Leonianum p. 24, 23 ff. Feltoe in der Sekret der Pfingstvigil (IN PENTECOSTEN ASCENDENTIBUS A FONTE) und wiederum in der Sekret IN DOMINICUM PENTECOSTES: *Propitius Domine quaesumus haec dona sanctifica et hostiae spiritualis oblatione suscepta nosmet ipsos tibi perfice munus aeternum*. Dieselbe Oration steht im Gregorianum n. 113, 2 Lietzmann und im Römischen Meßbuch als Sekret des Pfingstmontags. Die enge Verbindung der Idee vom pneumatischen Opfer mit dem neutestamentlichen Kultmysterium zeigt die Sekret vom Feste des hl. Johannes Bapt. nach dem Leonianum p. 32, 1 ff. und von der DOMINICA OCTAVORUM PENTECOSTEN nach dem Gelasium I 84 p. 129 Wilson: *Remotis obumbrationibus carnalium victimarum spiritalem tibi summe Pater hostiam supplici servitute deferimus quae miro ineffabilique mysterio et immolatur semper et eadem semper offertur pariterque et devotorum munus et remunerantis est praemium*. Hier hören wir noch deutlich einen Nachklang der alten Theologie von dem im Gegensatz zu den blutigen Tieropfern unblutigen und pneumatischen Opfer Christi, das eben deshalb nicht wiederholt zu werden braucht wie jene, sondern stets das eine bleibt und in sakramentaler Gegenwart durch die mystische Wiederhinstellung in der Kirche fort dauert. Denselben Gedanken enthält eine Weihnachtssekret des Leonianum p. 161, 1 ff. Feltoe: *Munus populi tui Domine placatus intende quo non altaribus tuis ignis alienus nec inrationabilium cruor effunditur animantum sed sancti Spiritus operante virtute sacrificium iam nostri corpus et sanguis est ipsius sacerdotis*. Der Text schließt sich eng an die Theologie des Hebräerbriefes 9, 11 ff. an. Christus der wahre Hohepriester ist „nicht durch das Blut von Böcken oder Kälbern, sondern durch sein eigenes Blut“³¹

³¹ Diese Stelle zeigt, daß nicht das Blut Christi durch den Begriff des „mystischen“ Opfers ausgeschaltet werden soll, sondern das animalische Blut. Christi Blut

ein für allemal in das Heiligtum eingegangen und fand so die ewige Erlösung“. „Das Blut Christi, der durch ewiges Pneuma (*διὰ πνεύματος αἰωνίου*, im Lat. *per Spiritum sanctum*; der Begriff ‚ewig‘ soll aber gerade das Endgültige des Opfers Christi gegenüber den zeitlichen Opfern des A. T. betonen; vgl. vorher die ‚ewige Erlösung‘, *αἰωνία λύτρωσις*) sich unbefleckt (*ἄμωμον*) Gott darbrachte, wird unser Gewissen reinigen von den toten Werken, damit wir unsern Kult darbrächten dem lebendigen Gott (*εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι*).“ Die Idee von dem „unblutigen, pneumatischen, reinen oder unbefleckten Opfer“, das dem „lebendigen“ Gott dargebracht wird, das der Herr am Kreuz ein für allemal dargebracht hat, das aber in der Kirche durch das Kultmysterium beständig lebt und ewiges Leben schafft, das also lebt von der Kraft des ewigen Pneumas — diese Idee, die hinter unserer Kultformel steht, sie strömt hervor aus dem innersten Wesen des Neuen und Ewigen Bundes.

ist vom Pneuma erfüllt. — Deshalb soll auch, wenn das Meßopfer „unblutig“ genannt wird, nicht die mystische Blutvergießung des Herrn geleugnet werden, d. h. die sakramentale Wiederhinstellung seines Todes, sondern das animalische, äußerliche Blutvergießen. Das Mysterium mit seinem verhüllenden Schleier bewirkt, daß nicht nur das Wesen des Opfers Christi pneumatisch, also „unblutig“, ist, sondern auch die äußere Form ohne den *horror cruoris* ist. Das Blut wird vergossen, aber unter dem Schleier des sakramentalen Weines.

Zum Stil der lateinischen Orationen.

Von Hans Rheinfelder (München).

Daß der Stil der lateinischen Liturgie sich im christlichen Rom eng an hebräische Vorbilder anlehnte, ist verständlich, wenn man bedenkt, welch breiter Raum im Gottesdienst dem Psalmengesang und der Schriftlesung eingeräumt war, und wenn man sich vor Augen hält, wie sehr auch die griechisch geschriebenen Bestandteile der Heiligen Schrift von semitischer Stilgebung beeinflußt waren. Doch hat es schon bei den griechisch schreibenden christlichen Schriftstellern nicht an Bemühungen gefehlt, den hebräischen Einfluß auf die Sprache bewußt einzuschränken. So wissen wir von dem Evangelisten Lukas, der als Arzt den gebildetsten Volksschichten angehörte, daß er versuchte, seinen Stil von Hebraismen freizuhalten, was sich freilich weniger in seinem Evangelium als vielmehr in der sprachlich unabhängigeren Apostelgeschichte zeigt¹.

In Rom konnte es nicht ausbleiben, daß auch in der Liturgie Eigentümlichkeiten des griechischen und lateinischen Stiles in größerem Umfange neben hebräischen Sprachgebrauch traten. Kennzeichnend für die hebräische Poesie ist der Parallelismus der Satzglieder. Der Parallelismus aber, welcher sich außerordentlich häufig in der lateinischen Liturgie findet, hat mit dieser hebräischen Kunstform wenig zu tun. Der hebräische Satzparallelismus ist viel lockerer gebaut. Die starke Gegensätzlichkeit, wie sie sich in lateinischen liturgischen Gebeten findet, ist auf lateinische, allenfalls griechische Gepflogenheiten zurückzuführen. So lautet ein Weihnachtsgebet des Leonianum (S. 159 Feltoe), das heute mit einem Zusatz bei der Opferung im Ordo Romanus verwendet wird:

Deus

qui humanae substantiae dignitatem et mirabiliter condidisti
et mirabilius reformasti

da quaesumus nobis [per huius aquae et vini mysterium]

eius divinitatis esse consortes

qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps . . .

Und etwas weiter, wo von den Heiligen gesprochen wird, heißt es im Ordo der Messe:

¹ E. Norden, *Die antike Kunstprosa* (1898) 485 ff. — Ders., *Agnostos Theos Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (1913) 357 ff.

...ut illis proficiat ad honorem
 nobis autem ad salutem
 et illi pro nobis intercedere dignentur in coelis
 quorum memoriam agimus in terris.

Es ist übrigens bei solchen Stiluntersuchungen höchste Vorsicht geboten. Nicht nur kann das, was man für einen auf dem Wege über die Septuaginta, das Neue Testament und die lateinischen Übersetzungen wirksam gewordenen Hebraismus gehalten hat, sich als ein ins Lateinische übergegangener Gräzismus entpuppen; es kann sich vielmehr sogar zeigen, daß nicht einmal Beeinflussung aus dem Griechischen vorliegt, sondern eine dem späteren Griechischen und dem späteren Lateinischen gemeinsame Spracherscheinung, die ihren Grund in dem Zusammenfließen der beiden Kulturen hat. Seit W. Schulze² pflegt man derartige gemeinsame Sprachvorgänge „Graeca Latina“ zu nennen. Als solche wird man manche stilistische Erscheinungen erklären müssen, die man zuerst für Gräzismen oder gar Hebraismen halten zu dürfen glaubte. Wie wichtig diese Erkenntnis gerade für die Beurteilung der christlichen lateinischen Kultsprache ist, liegt auf der Hand.

Tatsächlich erklären sich viele Elemente der christlichen Liturgiesprache aus der römisch-griechischen Kulturwelt. Wenn auch die Ideen des Christentums in schroffem Gegensatz zu den religiösen Anschauungen der römischen Staatsreligion³ und der Mysterienkulte standen, so ist der christliche Gottesdienst doch von dieser Seite nicht unbeeinflusst geblieben, was sich auch in der Sprache abspiegelt. Freilich muß man bedenken, daß das Christentum sich des unversöhnlichen Gegensatzes zwischen diesen beiden Welten bewußt war, also der heidnischen Beeinflussung heftigsten Widerstand entgegensetzte. So gut dies der neuen Religion in allen wesentlichen Punkten gelungen ist, so lehnen sich die Formen der Gottesverehrung doch in mancher Hinsicht an heidnische Kultformen an⁴.

Wer den Stil der Orationen im heutigen Missale beachtet, dem fällt auf, wie sich schon nach den Einleitungsformen dieser Gebete bestimmte Arten unterscheiden lassen. P. Salmon OSB hat diese Anfänge der Orationen zusammengestellt und unter verschiedene Gruppen aufgeteilt⁵. Die Orationen nach ihren Einleitungsworten untersuchen, bedeutet nicht etwa ein müßiges Spiel, sondern es ist oft gerade im ersten Wort oder in den ersten Worten das Leitmotiv des ganzen

² W. Schulze, *Graeca Latina* (1901). — Bursians Jahresbericht 1925, III S. 18 f.

³ Vgl. Norden, *Kunstprosa* S. 452 ff. — Zum Folgenden vgl. auch O. Casel, *Altchristlicher Kult und Antike*. In: *Mysterium* (1926) 9 ff.; Jb. f. Lit.-wiss. 3 S. 1 ff.

⁴ Vgl. A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (1923) 21—29.

⁵ *Les Protocoles des oraisons du Missel romain*. In: *Eph. Liturg.* 45 (1931) 140—147.

Gebetes ausgedrückt. Nach solchen Leitmotiven hat Salmon die Orationen geordnet. Es ist klar, daß sich aus der Gemeinsamkeit des Grundgedankens heraus bei vielen Gebeten wenigstens eine gewisse formelle Verwandtschaft ergibt. Die Opferungsgebete (*Secretae*) wie die Danksagungsgebete (*Postcommuniones*) bilden zwei Gruppen, innerhalb deren sich die Gebete in ihren Einleitungsworten zwar nicht gleichen, aber häufig doch sehr ähnlich sind.

In der folgenden Untersuchung sollen die besonderen Gebetsgedanken nicht berücksichtigt werden. *Secreta* und *Postcommunio* bleiben von der Betrachtung ausgeschaltet. Ich möchte nur die *Oratio collecta* heranziehen, und zwar auch hier von allem Besonderen des Gebetsinhaltes absehen und bloß den wesentlichen Kern, d. h. den Gebetscharakter, festhalten. Ohne Rücksicht auf den gedanklichen Gehalt soll nur die Gesamtanlage der Gebete, ihr stilistischer Aufbau, Gegenstand dieser Untersuchung sein.

Wenn man den Stil unserer liturgischen Orationen vergleicht, so lassen sich unschwer zwei ganz verschiedene Typen unterscheiden. Ich greife aus dem Bestand des heutigen Missale irgend zwei Orationen heraus, welche die Verschiedenheit zeigen sollen:

Typus I: Praesta Domine fidelibus tuis, ut ieiuniorum veneranda solemnitas, et congrua pietate suscipiant, et secunda devotione percurrant. Per . . . (Aschermittwoch).

Typus II: Deus, qui hodierna die corda fidelium Sancti Spiritus illustratione docuisti: da nobis in eodem Spiritu recta sapere, et de eius semper consolatione gaudere. Per . . . (Pfingsten).

Unter diese beiden Typen lassen sich alle Orationen einreihen. Die verschiedenen Gruppen, die Salmon auf Grund der „protocoles“ aufstellen konnte, gliedern sich vollkommen in diese große Zweiteilung ein.

Die erste Form ist der schlichteste Ausdruck des Gebetes, der sich denken läßt. Er beschränkt sich auf die wesentlichen Bestandteile jedes Gebetes: auf den einfachen Anruf und die Bitte. Dem entspricht sprachlich der Vokativ und der Imperativ (oder Konjunktiv). In einfacherer Form kann ein Gebet gar nicht angelegt sein, es ist der Ausdruck spontanen kindlichen Bittens: „Gib mir Brot, Vater!“, „Brot gib mir, Vater!“, „Vater, gib mir Brot!“ In diesen verschiedenen Anordnungen tritt die schlichte primitive Gebetsform in den kirchlichen Kollekten auf. Solche Orationen beginnen: *Da nobis* . . ., *Adesto* . . ., *Concede* . . ., *Exaudi* . . ., *Absolve* . . ., *Propitiare* . . . usw. So lautet gleich die erste Oration des Kirchenjahres, am ersten Adventsonntag:

Excita, quaesumus Domine, potentiam tuam, et veni: ut ab imminentibus peccatorum nostrorum periculis, te mereamur protegente eripi, te liberante salvari: Qui . . .

Dazu gehören auch konjunktivische Formen: *Augeatur . . .*, *Conferat . . .*, *Laetetur . . .*, *Fiat . . .* Als Beispiel diene die Oration vom Samstag vor dem Palmsonntag:

Proficiat, quaesumus Domine, plebs tibi dicata piae devotionis affectu: ut sacris actionibus erudita, quanto maiestati tuae fit gratior, tanto donis potioribus augeatur. Per . . .

Vgl. ähnlich am Samstag vor dem Passionssonntag oder am Donnerstag nach dem dritten Fastensonntag, usw.

Häufig wird der Inhalt der Bitte als Substantiv vorausgenommen oder mit einem Substantiv eingeleitet: *Auxilium . . .*, *Benedictionem . . .*, *Indulgentiam . . .*, *Gratiam . . .* usw., oder *Familiam . . .*, *Ecclesiam . . .*, *Populum . . .*, *Ecclesiae . . .* (*preces*) . . . oder auch *Corda . . .*, *Aures . . .*, *Mentes . . .* usw. Die erstere Art, also Voranstellung des erbetenen Gegenstandes, trifft man in den Sekreten und Postcommunien. Vorangestellte Substantiva als Teile der Bitte sind auch in den Collecten häufig. So lautet z. B. die Oration des dritten Adventsonntags:

Aurem tuam, quaesumus Domine, precibus nostris accomoda: et mentis nostrae tenebras, gratia tuae visitationis illustra: Qui . . .

Vgl. ähnlich auch am Mittwoch nach dem zweiten Fastensonntag, usw.

Daneben gibt es noch seltenere Fälle, z. B. die Einleitung einer Oration in der ersten Person: *Quaesumus . . .* (vgl. 3. Fastensonntag) oder mit einem absoluten Partizip: *Sanctificato hoc ieiunio . . .* (so am Mittwoch nach dem Passionssonntag). Bei aller Mannigfaltigkeit ist doch die innere Zusammengehörigkeit dieser Orationen nicht zu verkennen. Die Einfachheit der Anrede, meist ein *Domine*, verbindet sich mit der Einfachheit der Bitte.

Unberücksichtigt blieb bisher innerhalb dieses schlichten Gebets-typs nur jene Form, die den Anruf, den Vokativ, an den Anfang stellt. Hier zeigt sich nun die seltsame Tatsache, daß ein einfacher Vokativ, *Deus . . .*, *Domine . . .*, zu Beginn einer Oration im Missale Romanum gar nicht vorkommt. In der Regel ist ein vorausgestellter Vokativ mit einer Apposition oder mit einem attributiven Adjektiv erweitert, oder zum mindesten treten zwei Vokative nebeneinander. Aber schon ein bloßes *Domine Deus . . .* ohne weiteren Zusatz ist als Beginn der Oration selten genug. Um einen solchen Fall zu finden, muß man schon das Missale (im engeren Sinne) verlassen. Als Oration bei der Diakonatsweihe lesen wir im Sacramentarium Gelasianum⁶:

Domine Deus, preces nostras clementer exaudi, et quae nostro gerenda sunt servitio, tuo benignus prosequaris auxilio, et quos sacris ministeriis exequendis pro nostra intelligentia credimus offerendos, tua potius electione iustifices.

⁶ Ausgabe von H. A. Wilson S. 26. Ähnlich im Sacramentarium Leonianum: Ausgabe von Ch. L. Feltoe S. 120.

Die Voranstellung des Anrufs (Vokativs) verleiht dem Gebet eine erhöhte Feierlichkeit, aus der es sich leicht erklärt, daß man schmückende Beiwörter hinzugefügt hat. Die Oration am dritten Sonntag nach Epiphanie lautet:

Omnipotens sempiterna Deus, infirmitatem nostram propitius respice: atque ad protegendum nos, dexteram tuae maiestatis extende. Per . . .

Vgl. ähnlich am Dienstag in der Karwoche, usw. Hierher gehört auch die Oration, die sich zum Epiphanietag im Sacramentarium Gregorianum findet⁷:

Deus inluminator omnium gentium, da populis tuis perpetua pace gaudere et illud lumen splendidum infunde cordibus nostris, quod trium magorum mentibus aspirasti.

Diese Form ist jedoch unter den Kollekten des *Proprium de tempore* nicht allzu häufig. Ich möchte sie trotz des Attributs, trotz der Apposition, noch zu dem schlichten primitiven Gebetstypus stellen. Doch bildet diese Form die Verbindung zu einem anderen Typus, der gleichfalls mit einem Anruf beginnt, wobei aber dem Vokativ eine Apposition in der Form eines ganzen Satzes, eines Relativsatzes, folgt. Damit ist im Gegensatz zu dem ersten Typus etwas ganz Andersartiges gegeben. Den Anruf mit Attribut oder Apposition zu versehen, lag nahe. Solchen Zusatz aber relativisch zu geben, ist ein besonderes Stilmittel. Diese Orationen wirken nicht als schlichtester Gebetsausdruck, sondern verraten einen ausgesprochenen Sinn für sorgfältige Pflege des liturgischen Gebetsstiles.

Der Inhalt solcher Appositionen in relativischer Form ist meistens ein Preis göttlicher Macht. Sie sind auch im heidnisch-kultischen Stil des alten Rom zu finden. Überhaupt trägt diese „relativische Prädikation“ (E. Norden) einen feierlichen Charakter, und so ist bei den römischen Dichtern ihr eigentlicher Platz im Gebet zu den Göttern, so daß Martianus Capella diese sprachliche Erscheinung geradezu *ὁμολογεῖν* nennt⁸. Ed. Norden hat in seinem *Agnostos Theos* derartige relativische Prädikationen zusammengestellt, von denen ich nur zwei Stellen hier wiedergeben möchte, die besonders deutlich die Ähnlichkeit mit der entsprechenden Erscheinung in der christlichen Oratio aufweisen. Im *Poenulus* des Plautus steht folgendes Gebet an Juppiter:

1187 Iuppiter, qui genus colis alisque hominum,
Per quem vivimus vitalem aevom,
Quem penes spes vitae sunt hominum
Omnium, da diem hunc sospitem quaesio⁹.

Ganz ähnlich, jedoch zugleich in Verbindung mit einer gewöhnlichen nominalen Apposition, ist der Bau eines Gebetes an Apollo in der *Aeneis* Vergils:

⁷ Ausgabe von H. Lietzmann S. 17. Vgl. ähnlich im Sacr. Gelas., Wilson S. 11.

⁸ Nach Norden, *Agnostos Theos* 174 f.

⁹ Vgl. ebd. 172.

XI 785 Summe deum, sancti custos Soractis Apollo,
 Quem primi colimus, cui pineus ardor acervo
 Pascitur et medium freti pietate per ignem
 Cultores multa premimus vestigia pruna,
 Da, pater . . .¹⁰.

Daß nun aber auch das christliche liturgische Gebet diesen Stil entwickelt hat, ist nicht verwunderlich, wenn man an das Urbild des christlichen Gebetes, an das Vaterunser, denkt. Dieses enthält in seiner lateinischen Form bereits die Einschließung der Prädikation in einen Relativsatz. Freilich darf man hier Prädikation nicht in dem engeren Sinne einer Lobpreisung verstehen, wie wir das Wort sonst und gerade beim christlichen Gebet häufig verwenden können, sondern es handelt sich bei dem *qui es in coelis* lediglich um eine ergänzende Aussage. Es liegt hier nicht ein beabsichtigtes liturgisches Stilelement vor. Das Gebet büßt durch den Relativsatz nichts an seiner ursprünglichen Schlichtheit ein. Daher dürfte zur Erklärung der relativischen Prädikation in den späteren Orationen der Hinweis auf diese Einleitung des Paternosters noch nicht genügen. Zu beachten ist freilich, daß ihr in der griechischen Vorlage keineswegs ein Relativsatz, sondern eine nominale Apposition entspricht: *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Der lateinische Übersetzer konnte aber diesen Ausdruck kaum anders als mit relativischem Anschluß wiedergeben. Was jedoch in unseren Orationen hervortritt, das ist ein wirklicher kultischer Stil, der im heidnischen Rom längst entwickelt, ja bis ins Gezierte ausgebildet war.

Nun gibt es in der frühesten liturgischen Sprache der lateinischen Kirche auch relativische Vokativappositionen, die in höherem Grade als das schlichte *qui es in coelis* an ähnliche Bildungen in der heidnischen Kultsprache erinnern. Soweit es sich dabei um Übersetzungen handelt, wird man freilich untersuchen müssen, ob die gleiche Bildung schon im Griechischen und im Hebräischen vorlag, ob es sich also einfach um eine wörtliche Übersetzung handelte, oder ob vielleicht der griechische bzw. hebräische Wortlaut den lateinischen Übersetzer zu relativischer Wiedergabe zwang wie in jener Paternoster-Stelle.

Tatsächlich kommt die relativische Prädikation im Griechischen vor. Auch hierfür hat Norden eine Reihe von Beispielen zusammengestellt, von denen ich nur zwei der bekanntesten auswähle. In der *Ilias* stehen die Verse:

III 276 Ζεῦ πάτερ, Ἰδὼθεν μεδέων, κούδιτε μέγιστε,
 Ἡέλιός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούεις . . .

Noch reicher ist die folgende berühmte Stelle aus der *Antigone* des Sophokles:

¹⁰ Vgl. ebd. 174.

781 Ἐθως ἀνέκατε μάχαν,
 Ἐθως, ὃς ἐν κτήμασι πίπτεις,
 ὃς ἐν μαλακαῖς παρειαῖς
 νεάνιδος ἐννυχεύεις . . .¹¹.

Freilich ist nun zu bedenken, daß das Griechische und noch mehr das Hebräische daneben einen ausgiebigen Gebrauch von den Partizipien machen. Für eine relativische Prädikation in der Vulgata und in der römischen Liturgie darf man also nicht immer sofort nur griechischen Einfluß geltend machen wollen, sondern muß berücksichtigen, daß einer solchen lateinischen relativischen Prädikation auch eine andere Form, z. B. ein Partizipium im Griechischen zugrunde liegen kann, was dann häufig auf eine gleiche Tatsache im Hebräischen zurückweist. Psalm 79,2 lautet in der Vulgata:

Qui regis Israel, intende:
 qui deducis velut ovem Joseph.
 Qui sedes super Cherubim,
 manifestare coram Ephraim, Benjamin et Manasse;

dafür findet man in der Septuaginta:

Ὁ ποιμαίνων τὸν Ἰσραὴλ, πρόσχεε,
 ὁ ὀδηγῶν ὥσει πρόβατα τὸν Ἰωσήφ.
 Ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ,
 ἐμφάνηθι ἐναντίον Ἐφραὴμ καὶ Βενιαμὴν καὶ Μανασσῆ, . . .

(der Satz geht im Griechischen weiter). Ebenso hat man im Hebräischen:

רַעֲיָה יִשְׂרָאֵל הָאוֹיֵה
 נְהִיג פָּצֵאן יוֹסֵף
 יֹשֵׁב הַכְּרֻבִּים הוֹפִיעָה:

(das Folgende ist im Hebräischen zum nächsten Satz genommen). In solchen Fällen war das Partizipium nicht wörtlich ins Lateinische zu übersetzen. Die Wiedergabe durch einen Relativsatz war die nächstliegende. Daß im heidnisch-kultischen Latein solche relativische Prädikation schon vorhanden war, hat eine Übersetzung in dieser Form zwar nicht veranlaßt, gewiß aber wesentlich erleichtert.

Während also der Typus I der Orationen die Gebetshaltung in ihrer ursprünglichsten Form widerspiegelt, stellt der Typus II eine kunstmäßiger Form des Gebetes dar, die wohl überall und immer selbständig entstehen konnte, die in Übersetzungen manchmal sogar entstehen mußte, die aber doch gerade in Rom sich auch unter dem Einfluß der stilistisch hochentwickelten heidnisch-kultischen Sprache geformt hat.

Ich möchte hier auf einige Beobachtungen hinweisen, wodurch die Grenze zwischen diesen beiden Typen noch deutlicher wird. Es muß

¹¹ Vgl. zu beiden Stellen ebd. 169.

besseren Kennern der alten Liturgien vorbehalten bleiben, diese Beobachtungen örtlich oder vielleicht auch zeitlich zu ordnen, soweit dies möglich ist. Ich will mich damit begnügen, darauf aufmerksam zu machen, daß tatsächlich selbst der Zustand des heutigen Missale, noch mehr aber ein Vergleich mit den Beständen der alten Sakramentarien die Vermutung nahelegt, daß die Orationen mit relativischer Prädikation nicht ursprünglich, sondern sekundär sind. Daraufhin habe ich die Orationen (Kollekten) des *Proprium de tempore* untersucht und die Feststellung machen können, daß gerade in den ältesten Teilen des Missale Orationen mit relativischer Prädikation viel seltener sind und früher noch seltener waren; und daß, wenigstens für einige Tage, die auffallende Beobachtung zu machen ist, daß dort, wo heute eine Oration mit relativischer Prädikation steht, der jüngere Charakter des Meßformulars durch ein *vacat* in den alten Kalendarien sich nachweisen läßt. Man beachte nur einmal, wie selten unter den Orationen der Fastenzeit der Typus II zu finden ist. Er liegt vor am Donnerstag nach dem Aschermittwoch:

Deus, qui culpa offenderis, poenitentia placaris: preces populi tui supplicantis propitius respice; et flagella tuae iracundiae, quae pro peccatis nostris meremur, averte. Per . . .

Aber bekanntlich waren die Donnerstage der Fastenzeit ursprünglich ohne Stationsmesse und erhielten eine solche erst im 8. Jh. durch Gregor II. Freilich stammen ihre Gebete meist aus älteren Beständen.

Eine Oration mit relativischer Prädikation findet sich ferner für den zweiten Fastensonntag. Die alten Kalendarien verzeichnen zu diesem Tag: *Dominica vacat!* Die Sakramentarien haben zwar bereits Orationen für diesen Tag, doch bemerken das Gregorianum und das fränkische Gelasianum¹² ausdrücklich: *vacat*.

Allerdings finden sich solche Orationen auch an einigen anderen Tagen, bei denen ich nicht zu sagen vermag, ob ihr Festcharakter gleichfalls späterer Einführung zuzuschreiben ist. Im folgenden sollen die Orationen mit relativischer Prädikation aus dem *Proprium de tempore* zusammengestellt werden. Die überwiegende Mehrzahl der alten Orationen (im Gegensatz zu den neueren!) zeigt den Typus I. Ebenso müßten auch noch die Orationen des *Proprium de sanctis* untersucht werden. Ich muß mich hier mit dem Hinweis begnügen.

Zum ersten Male im Laufe des Kirchenjahres finden sich Orationen mit relativischer Prädikation am Quatembersamstag der Adventszeit. Die letzte der sechs Orationen, die auch sonst häufig wiederkehrt (*Deus, qui tribus pueris . . .*) darf wohl unbeachtet bleiben. Wichtiger ist die erste Oration: *Deus, qui conspicias, quia ex nostra pravitate af-*

¹² Ausgabe von K. Mohlberg.

fligimur . . .¹³. Die Oration findet sich auch schon im Sacramentarium Gelasianum und im Sacramentarium Gregorianum. Immerhin ist darauf hinzuweisen, daß der unmittelbar folgende Sonntag in den Kalendarien ein *vacat* zeigt. Der Gottesdienst des Quatembersamstags und des vierten Adventsonntags bildeten ursprünglich ein einheitliches Ganzes. Es mag sein, daß für den Sonntag die alte Oration des Samstags beibehalten und für den Samstag eine andere Oration übernommen wurde.

Es folgen im Laufe des Kirchenjahrs mit relativischer Prädikation einige Messen der Weihnachtszeit; aber für alle diese Feste läßt sich der junge Charakter unschwer nachweisen. Zunächst kommen hier die Orationen vom Vigiltag und von der ersten Weihnachtsmesse in Frage, die sich ebenso auch in den erwähnten beiden Sakramentarien finden. Bekanntlich wurde das Weihnachtsfest verhältnismäßig spät eingeführt¹⁴. — Das Fest der Unschuldigen Kinder, an dem die Oration gleichfalls relativische Prädikation aufweist, hat einen ursprünglichen Paulustag verdrängt und wird am 28. Dez. erstmals im 5. Jh. erwähnt¹⁵. — Es folgt das Fest des hl. Thomas von Canterbury (seit dem 13. Jh.). — Für den Tag der Beschneidung hat das Sacr. Greg. die heutige Oration. Sicher jüngeren Ursprungs ist darin die Erwähnung Mariens, die mit Rücksicht auf die Stationskirche (S. Maria ad Martyres = Pantheon; dann S. Maria trans Tiberim) erfolgt ist¹⁶. Die Oration des Sacr. Gelas. in *Octava Domini* zeigt zwar noch nicht die Erwähnung Mariens, hat aber schon relativische Prädikation. — Der Tag der Stephansoktav wurde erst seit dem 11. Jh. gefeiert.

Schwierigkeiten scheint mir die Beurteilung der Orationen des Epiphaniefestes zu bieten. Hier handelt es sich um eines der ältesten Feste. Daß aber die heutige Oration *Deus qui* . . . mit ihrem *stella duce* nicht zum ältesten Bestand gehört, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß Rom die Epiphanie erst verhältnismäßig spät feierte.

Von den Sonntagen nach Epiphanie hat der 2. und der 4. die Oration mit relativischer Prädikation. Wir wissen von den Sonntagen nach Epiphanie jedenfalls soviel, daß sie ihre endgültige Form erst später erhalten haben¹⁷.

¹³ Es ist vielleicht nicht gleichgültig, festzustellen, daß die Einleitungsformel dieser Oration (*Deus, qui conspicis*) sich mit jener der Oration vom zweiten Fastensonntag (*vacati*) und von Sexagesima (s. unt.) deckt. Diese Einleitungsformel kommt auch sonst noch vor, namentlich in den alten Sakramentarien, und zwar fast ausschließlich für Heiligenfeste; vgl. die Register.

¹⁴ Vgl. genauer bei I. Schuster, *Liber Sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul Messale Romano* (1919—28) II 147 ff. Deutsche Ausgabe II 161 f.

¹⁵ Schuster a. a. O. II 177 (II 185).

¹⁶ Ebd. 187 f. (195 f.).

¹⁷ Ebd. 205 (209).

Das Gleiche gilt von den drei Sonntagen vor der Fastenzeit, von denen der Sonntag Sexagesima für unsere Untersuchung in Frage kommt. Die Entwicklung der Septuagesima fand zu Rom in der 2. Hälfte des 6. Jh. ihren Abschluß¹⁸. Die Tatsache, daß im Sacr. Gelas. der Sonntag Sexagesima eine Oration ohne relativische Prädikation hat¹⁹, ist im Zusammenhang mit diesen Untersuchungen nicht in die Wagschale zu werfen, da andererseits der Sonntag Septuagesima, der heute eine Oration des Typus I hat, im Gelas. an erster Stelle eine Oration mit relativischer Prädikation aufweist²⁰. Es mag sein, daß aus diesem Sachverhalt sich noch Aufschlüsse für die Entstehungsgeschichte dieser drei Meßformularien ergeben werden; zur Beurteilung der relativischen Prädikation in der heutigen Messe von Sexagesima und in der „Gelasianischen“ Messe von Septuagesima genügt die Tatsache, daß diese Messen späteren Ursprungs sind.

Es folgen nun die schon erwähnten Messen vom Donnerstag nach dem Aschermittwoch und vom zweiten Fastensonntag (s. oben S. 27). Dazwischen findet sich eine Oration des zweiten Typs am 1. Fastensonntag. Sicher ist nur, daß die heutige Oration nicht ursprünglich ist. Doch schon im Gelas. findet sich (an zweiter Stelle) für diesen Tag eine Oration mit relativischer Prädikation, wenn auch anders lautend als heute²¹.

Der Quatembersamstag der Fastenzeit hat als 6. Oration dieselbe wie der entsprechende Tag der Adventszeit (s. oben).

Gerade in der Fastenzeit fällt die Seltenheit der Orationen nach dem Typus II besonders auf. Es kommen vor dem Palmsonntag nur noch zwei Tage in Betracht, nämlich der Mittwoch und der Freitag nach dem vierten Fastensonntag. Für diese beiden Messen, bzw. ihre Orationen, ist jüngerer Ursprung nicht nachgewiesen. Doch scheint es mir nicht Zufall zu sein, daß der erste dieser zwei Tage (*in aurium aperitione*) der Tag der Skrutinien *ad S. Paulum* ist, der zwei Orationen

¹⁸ Vgl. P. Siffrin OSB im Jb. 10 S. 25.

¹⁹ *Tuere, quaesumus Domine, plebem tuam . . . und Adiuva nos, Deus salutaris noster . . .* Das fränkische Gelasianum (ed. cit.) hat statt der ersten Oration schon die heute übliche *Deus, qui conspicias . . .* mit der Erwähnung des *Doctor gentium*. Im Sacr. Gregor. findet sich diese Oration als einzige.

²⁰ *Deus, qui per ineffabilem observantiam sacramenti . . .*; die zweite Oration beginnt *Concede, quaesumus omnipotens Deus . . .* Beide Orationen stehen ebenso im fränkischen Gelasianum. Das Sacr. Gregor. dagegen hat die heutige Oration *Preces populi tui, quaesumus Domine, clementer exaudi . . .*, die in ihrer Einleitung soviel Ähnlichkeit mit der Oration von Quinquagesima hat (*Preces nostras, quaesumus Domine, clementer exaudi . . .*).

²¹ *Omnipotens sempiterne Deus, qui nobis in observatione ieiunii . . .* (an erster Stelle: *Concede nobis, omnipotens Deus, ut . . .*). Das fränk. Gelas. hat an erster Stelle die heutige Oration *Deus, qui ecclesiam tuam . . .*, an zweiter Stelle die im Sacr. Gelas. an erster Stelle stehende Oration (*Concede nobis . . .*).

aufweist. Die eigentliche Oration, an zweiter Stelle, worin in der üblichen Weise auf das Fasten Bezug genommen wird, ist nach dem Typus I gebaut. Sie ist zwar identisch mit der Oration des folgenden Donnerstags, kann aber nicht von diesem Donnerstag übertragen sein, da die Donnerstage der Fastenzeit ohne Stationsmesse waren; vielmehr scheint der Donnerstag einfach die Oration des vorhergehenden Mittwochs erhalten zu haben. Die erste Oration dieses Tages, in der sich die relativische Prädikation findet, spielt zwar gleichfalls auf das Fasten an, doch scheint mir wichtiger der Hinweis auf das Sündenbekenntnis: *reatus nostri confessio*; diese Oration hängt also nicht in erster Linie mit der Stationsmesse zusammen, sondern ist ein Bestandteil des Ritus der Skrutinien. Sie findet sich mit kleinen Abweichungen aber schon im Sacr. Gelas.

Schwierig liegt auch die Frage für den folgenden Freitag. Das Sacr. Gelas. hat zwei Orationen ohne relativische Prädikation²². In schroffem Gegensatz dazu hat schon das fränkische Gelasianum zwei völlig andere Orationen, beide mit relativischer Prädikation. Die erste, die sich als einzige Oration auch im Sacr. Greg. findet, ist die heute übliche. Ich muß mich vorläufig in Vorsicht damit begnügen, auf diesen Sachverhalt hingewiesen zu haben.

Bei der Beurteilung der Oration vom Palmsonntag besteht die Schwierigkeit darin, daß in diesem Gebet gar nicht auf die Palmfeier angespielt, sondern nur eindringlich auf Leben und Leiden des Erlösers hingewiesen wird. Man darf also nicht die Tatsache anführen, daß sich die Palmfeier im Gemeindebrauch von Jerusalem entwickelte und erst später in Rom Eingang fand. Die heutige Meßoration steht in gleicher Form auch schon in den alten Sakramentarien²³.

Schwer entwirrbar sind die Verhältnisse der Kartage. Am Mittwoch der Karwoche, der mit seinen zwei Orationen an den Mittwoch der Skrutinien erinnert, ist die erste Oration nach Typus I, die zweite nach Typus II gebildet; beide beziehen sich auf das Leiden Christi. Im fränk. Gelas. und im Greg. liegen die Verhältnisse wie heute²⁴.

Die Oration des Gründonnerstags mit ihrem Hinweis auf Judas und auf den reumütigen Schächer steht in der gleichen Form mit rela-

²² *Praesta, quaesumus Domine, ut . . . und Prosequere, quaesumus omnipotens Deus, ieiuniorum sacra mysteria . . .*

²³ Dazu im Gelas. und im fränk. Gelas. an zweiter Stelle eine Oration mit gleichfalls relativischer Prädikation (*Deus, quem diligere et amare iustitia est, . . .*).

²⁴ *Praesta, quaesumus omnipotens Deus, ut . . . und Deus, qui pro nobis Filium tuum crucis patibulum subire voluisti . . .* Das Sacr. Gelas. hat an erster Stelle, mit relativischer Prädikation: *Omnipotens sempiterne Deus, qui Christi tui beata passione . . .*, an zweiter Stelle eine Oration, die mit der heutigen ersten Oration nur in den Anfangsworten übereinstimmt: *Praesta, quaesumus omnipotens et misericors Deus, ut sicut in condemnatione Filii tui . . .*

tivischer Prädikation auch in den alten Sakramentarien. Am Karsamstag (Osternacht) und am Ostersonntag sind gleichfalls Orationen nach dem Typus II üblich geworden. Solche Orationen finden sich auch die ganze Osterwoche hindurch mit Ausnahme des Samstags.

Überhaupt kann man die merkwürdige Beobachtung machen, daß die Orationen mit relativischer Prädikation oftmals reihenweise auftreten. So finden sie sich nicht nur ohne Unterbrechung vom Karsamstag bis zum Freitag der Osterwoche, sondern auch an allen Sonntagen nach Ostern (mit Ausnahme der liturgisch so charakteristischen *Dominica in Albis* und des Sonntags zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten)²⁵; am Karfreitag in den Fürbitten für alle Stände²⁶; am Karsamstag nach jeder der zwölf Prophetien mit Ausnahme der zweiten und der fünften²⁷; am Pfingstsamstag nach jeder der sechs Prophetien²⁸; ferner fällt auf, daß sich relativische Prädikation an einigen nebeneinander liegenden Sonntagen nach Pfingsten findet: am 5., 6. und 7., und am 10. 11. und 12., dann erst wieder am 22.²⁹.

²⁵ Für die Osterwoche hat das Gelas. je zwei Orationen; sie sind nach Typus II gebaut, außer fer. II. (erste und zweite Oration) und fer. VII. (zweite Oration). Das fränk. Gelas. hat als erste Orationen die gleichen wie das heutige Missale. Unter den zweiten Orationen haben nur jene von fer. II. und fer. III. keine relativische Prädikation. Die Orationen decken sich nicht durchaus mit jenen des Sacr. Gelas. Im Gregor. liegen die Verhältnisse wie heute. — Statt der *Dominicae post Pascha* gibt das Gelasianum Sonntage *post clausum Paschae* an. Hier finden sich die gleichen Orationen wie heute, jedoch ist die andere Benennung der Tage zu berücksichtigen. So entspricht z. B. unserer *Dominica tertia post Pascha* eine *secunda Dominica post clausum Paschae* (= 2. Sonntag nach dem Weißen Sonntag). Ähnlich liegen die Verhältnisse im fränkischen Gelasianum, wo z. B. der erwähnte Sonntag als *secunda Dominica post octavam Paschae* bezeichnet ist. Das Gregor. gibt die Sonntage nach Ostern nicht eigens an, sondern enthält nur eine Sammlung von Gebeten unter dem Gesamttitel *Aliae orationes paschales*; darunter finden sich aber nicht die Orationen, die heute vom 2. bis zum 5. Sonntag nach Ostern üblich sind.

²⁶ Mit einer einzigen Ausnahme: *Omnipotens sempiterne Deus, moestorum consolatio, laborantium fortitudo, perveniant . . .* In den alten Sakramentarien liegen die Verhältnisse ebenso. Der Brauch dieser Fürbitten ist alt. Deswegen bleibt aber doch die Frage offen, ob die Gebete auch in ihrem Wortlaut alt sind.

²⁷ *Deus, incommutabilis virtus et lumen aeternum, respice . . .* und *Omnipotens sempiterne Deus, multiplica . . .* Im Gelas. und im fränk. Gelas. ist die Reihenfolge etwas verschieden. Aber auch hier liegt überall, mit Ausnahme der zwei genannten Orationen, relativische Prädikation vor. Das Gregor. kennt nur vier Prophetien und nur vier Orationen, alle mit relativischer Prädikation.

²⁸ Ebenso im Gelasianum (doch fehlt eine der Orationen) und im fränk. Gelas. Das Gregor. hat nur vier Prophetien mit vier Orationen. Sie haben relativische Prädikation mit Ausnahme der Oration *Deus, incommutabilis virtus*, die vom Karsamstag übernommen zu sein scheint.

²⁹ Mit der Oration des fünften Sonntags nach Pfingsten (aber ohne eine solche Angabe) beginnt der dritte Teil des Sacr. Gelas. (*Orationes et preces cum canone per dominicis diebus*). Dann folgen unmittelbar, jeweils unter der Überschrift *Item*

Es sind nun nur noch wenige Tage nachzutragen, an denen der Typus II vorliegt. So der Vigiltag von Christi Himmelfahrt. Hierbei ist zu bedenken, daß dieser stationslose Vigiltag zusammentrifft mit dem dritten Stationstag (*ad S. Petrum*) der Rogationen. Die Vigilmesse dürfte sekundär sein.

Das Pfingstfest kennt nur eine Oration mit relativischer Prädikation, ebenso der Montag und der Donnerstag der Pfingstwoche. Pfingsten war ursprünglich einfach der Abschluß der fünfzig Tage nach Ostern, und nun begann das Fasten für die Sommerquatember. Später wurde die Pfingstfeier noch auf die feria II. und die feria III., erst nach Leo dem Großen auf die ganze Woche ausgedehnt³⁰. Auch die Oration des Pfingstfestes selbst scheint mir nicht ursprünglich zu sein.

Am Quatembersamstag der Pfingstwoche tritt als sechste Oration die gleiche wie an den anderen Quatembertagen auf. Außer dieser hat aber auch die dritte eine relativische Prädikation³¹.

Die Oration des Dreifaltigkeitsfestes ist wie das Fest selbst für Rom jungen Ursprungs³². Für den dadurch verdrängten ersten Sonntag nach Pfingsten galt in Rom bis ins 8. Jh. *Dominica vacat* (die Oration gehört dem Typus I an). Das Fronleichnamfest³³ hat gleichfalls eine junge Oration, mit relativischer Prädikation.

Wie es sich mit den Orationen der Sonntage nach Pfingsten verhält, ist schon gesagt worden. Gerade die Meßformularien dieser Sonntage geben viele Rätsel auf³⁴. Am Quatembersamstag des Herbstes hat außer der sechsten auch die erste Oration relativische Prädikation³⁵.

alia missa die Orationen des 6. bis 20. Sonntags nach Pf. (die Oration vom 16. Sonntag nach Pf. stimmt nicht überein). Oft hat das Gelas. zwei Orationen; die heutige ist dann bald die erste, bald die zweite. — Das fränk. Gelas. hat zwar die Orationen auf die Sonntage nach Pf. verteilt, doch treten sie jeweils zwei Sonntage später (vom 16. Sonntag ab sogar vier Sonntage später) auf als heute. Auch hier zeigen sich um den 16. Sonntag, also um die Zeit der Herbstquatember, Unregelmäßigkeiten. — Im Gregor. fehlt eine Zusammenstellung der Sonntage nach Pfingsten bzw. ihrer Orationen vollkommen; desgleichen im Leonianum. — Diese Sakramentarien geben also keinen Anhaltspunkt für die Beantwortung der Frage, ob das Auftreten von Orationen mit relativischer Prädikation am 5., 6., 7. und dann am 10., 11., 12. Sonntag nach Pfingsten zufällig ist oder nicht.

³⁰ Vgl. Schuster a. a. O. IV 161 (158). — Das Gelas. weist für die Pfingstwoche nur die Quatembertage auf. Das fränk. Gelas. enthält überdies Orationen für fer. II. und fer. III. (zweite Oration mit relat. Präd.), aber nicht für fer. V. Ebenso verhält sich das Gregorianum.

³¹ *Deus, qui ad animarum medelam . . .*

³² Eingeführt 1334 durch Johann XXII. Vgl. Schuster a. a. O. V 75 (76).

³³ Eingeführt 1264 durch Urban IV. Vgl. Schuster a. a. O. V 83 (84).

³⁴ Vgl. ebd. V 109 (118).

³⁵ *Omnipotens sempiterne Deus, qui per continentiam salutarem . . .*

Nur der geringere Teil der lateinischen Kollekten zeigt also im Anschluß an den Vokativ einen Relativsatz. Vielleicht können diese stilistischen Beobachtungen einmal den Stoff für ergebnisreichere Forschungen abgeben.

Doch scheint mir schon nach diesen wenigen Feststellungen die Vermutung möglich zu sein, daß die Orationen mit relativischer Prädikation nicht nur einen ganz eigentümlichen kultischen Stil aufweisen, sondern auch einer anderen Schicht liturgischen Gestaltens angehören. Gerade in diesen Orationen nach dem Typus II lebt mehr als in anderen die Eigenart der römischen Kunstsprache weiter. Aber es scheint, daß dieses Beten in so stark ausgeprägter kultischer Sprachform sich nicht von Anfang an in Rom neben das ursprünglichere, kunstlosere Gebet gestellt hat, das wir mit Typus I bezeichnet haben. Diese letztere Art des Betens hat auch niemals verdrängt werden können, behauptet sich vielmehr neben dem Typus II das ganze Mittelalter hindurch und bis in unsere Zeit. Doch ist das Gebet mit relativischer Prädikation immer beliebter geworden, so daß dieser Stil bei heutigen Neuschöpfungen von Orationen in den meisten Fällen als gewohnter Stil des Gebetes sich wie von selber darbietet ³⁶.

Das beständige Ineinander von spontaner Gebetsform und kunstvollem liturgischem Stil bleibt nicht ohne Eindruck auf den achtsamen Beter. Gerade dieser Verschmelzung ist es zu danken, daß die Gebete des römischen Meßbuchs sich wohl mit Recht als die glücklichste Form gemeinschaftlichen Gebetes bezeichnen lassen. Während in vielen Formen des Gottesdienstes, besonders soweit er Erbauungsgottesdienst

³⁶ Zweifellos eine Übersetzung oder Nachahmung dieses Gebetsstiles mit relativischer Prädikation stellt übrigens auch (worauf mich Anton L. Mayer liebenswürdigerweise aufmerksam macht) der zweite Teil des Wessobrunner Gebetes (um 800) dar, obschon dort das eigentliche Relativum fehlt. Man sieht aber ganz deutlich, wie nach dem Anruf zuerst eine Prädikation in der Form eines Satzes folgt und dann erst mit der Bitte weitergefahren wird: *Cot almahtico — dû himil enti erda gauuorahtôs enti dû mannun sô manac coot forgâpi — forgip mir . .* Das könnte in einer lateinischen Vorlage etwa gelautet haben: *Omnipotens Deus, qui coelum terramque creasti et hominibus multa bona dedisti, da mihi . .* (daß es sich nicht um ein wörtliches liturgisches Gebet handelt, verrät dieser Singular) Später kehrt dieser Gebetsstypus auch in den Volkssprachen immer wieder, was natürlich Anlehnung an den liturgischen Stil ist. Ich erinnere nur an das Gebet Rolands vor seinem Tode im altfranzösischen Rolandsliede (Anfang des 12. Jh.):

2384 *Veire paterne, ki unkes ne mentis,
Seint Lazaron de mort resurrexis
E Daniel des leons guarestis,
Guaris de mei l'anme de tuz perilz
Pur les pecchez que en ma vie fis!*

„Wahrhafter Vater, der Du niemals logest, den heiligen Lazarus vom Tode erwecktest und Daniel vor den Löwen beschirmtest, beschirme auch meine Seele vor allen Gefahren, vor den Folgen der Sünden, die ich in meinem Leben beging.“

ist — aber das ist eben die Messe nicht! —, alle Möglichkeiten künstlerischen Schaffens sich ungehemmt entfalten können, scheint mir die höchste Form des christlichen Gottesdienstes, das Opfer, die Messe, nur ein gewisses Maß von Kunst zu vertragen. Das gilt nicht nur von der darstellenden Kunst und von der Musik, sondern vorzüglich auch von der kultischen Sprache. Die lateinischen Orationen haben an sprachlichen Kunstformen nur eben soviel übernommen, als zur Gestaltung eines harmonischen Gemeinschaftsgebetes nötig war, ohne daß dabei der Ursprünglichkeit des Gebetes Abbruch getan wurde. So entstehen neue Formen von wundervollem Maße, die sich ebenso fern halten von Übertreibung und Schwulst wie von trockener Eintönigkeit, und in denen schlichtes Bitten abwechselt mit zuchtvoll geformtem Beten.

Beiträge zu römischen Orationen.

Von Odo Casel OSB (Maria Laach).

I. Die Sekret vom 9. Sonntag nach Pf. im Römischen Meßbuch:

Concede nobis quaesumus Domine haec digne frequentare mysteria, quia quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur

ist mit Recht als eine besonders prägnante Zusammenfassung der Mysterienlehre aufgefaßt worden: Die Kirche bittet, würdig immer wieder das eucharistische Mysterium begehen zu dürfen; denn so oft die Feier stattfindet, die in dem Opfergedächtnis besteht, ebenso oft wird das Werk der Erlösung gewirkt. Es ist also eine Bitte um Teilnahme an dem inneren Gehalt der Mysterienfeier; was da in objektivem Gedächtnis vermittelt der soeben auf den Altar gelegten Oblationen, die zur Opfergabe werden sollen, geschieht, dem entspricht in übernatürlicher, dem äußeren Auge verborgener Wirklichkeit das göttliche Erlösungswerk. Die immer wiederholte Feier hat, wenn würdig begangen, daher eine immer größere Eingliederung in Christus und sein Heilswerk zur Folge.

Daß diese Oration ursprünglich eine Osteroration war, also aus dem Paschamysterium hervorging und daher dessen Inhalt in wunderbarer Kürze und Eindringlichkeit darstellte, habe ich früher wahrscheinlich gemacht¹. Hier möchte ich nochmals auf die von Petrus Siffrin OSB im Jb. 10 S. 10 veröffentlichte und S. 30 gewürdigte älteste Textform des Gebetes aufmerksam machen:

Concede nobis² quaesumus domine frequentare³ mysteria, quia quotiens huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exseritur.

Der Übersicht wegen füge ich einige andere Textformen bei:

¹ Jb. 2 S. 21. Der Osterteil ist im Leonianum allerdings verloren; aber um unsere Oration herum stehen dort, wie ich a. a. O. gezeigt habe, Texte, die sich auf das Ostermysterium beziehen. Die auf unsere Oration bald folgende Rubrik lautet nach der neuen Prüfung Mohlbergs: *Paschalis E. F. SP.*, was M. Andrieu in der Rev. Bénéd. 42 (1930) 133 als *Paschalis est, facta superius* erklärt; d. h. der Text, der auf diese Angabe folgt, wird als österlich bezeichnet.

² Siffrin: *corr. add. haec.*

³ Auf der mir von P. Siffrin freundlich zugesandten Photographie steht deutlich *frequentare*; die Lesart *frequenter* im Jb. 10 S. 10 ist also ein Druckfehler.

Da nobis haec quesumus Domine frequentata⁴ mysteria, quia quotiens hostiae tibi placatae⁵ commemoratio celebratur opus nostrae redemptionis exercitur (Leonianum S. 11 Feltoe, der am Schlusse *exercetur* schreibt).

Concede nobis haec quaesumus Domine frequentare mysteria, quia quoties huius hostiae celebratio commemoratur⁶ opus nostrae redemptionis exercitum (Gelasianum I 25 S. 31 Wilson, der am Schlusse *exercetur* schreibt).

Concede nobis haec quaesumus Domine frequentare mysteria, quia quoties huius hostiae commemoratio caelebratum opus nostrae redemptionis exercitum (ebd. III 5 S. 227 Wilson, der *celebratur* und *exercetur* schreibt).

Concede nobis haec quaesumus Domine frequentare mysteria, quia quotiens huius hostiae commemoratio celebratur opus nostrae redemptionis exercetur (Paduanus ed. Mohlberg-Baumstark n. 580).

Mit Recht sagt P. Siffrin a. a. O. 30, daß *exseritur* „wahrscheinlich die ursprüngliche Lesart“ gibt. Wir können seine Beweisgründe noch erweitern. Nach ihm deuten die Lesarten *exercitur* und *exercitum* darauf hin, daß in der ursprünglichen Lesart der Akzent auf der drittletzten Silbe stand, „entsprechend also $\underline{\text{e}}\text{r}\text{c}\text{i}\text{t}\text{u}\text{r}$ “. In der Tat gibt die spätere Lesart *exercetur* keine passende Klausel ab; denn sie enthält vier Längen. Zusammen mit den vorausgehenden Silben *-onis ex-*, die einen Kretikus bilden ($\text{--}\text{--}$), formen die drei letzten Silben *-ercetur*, da sie drei Längen enthalten ($\text{--}\text{--}\text{--}$), keine der in den römischen Orationen vorkommenden Klauseln. Anders ist es mit *exercitur* oder *exercitum*. Da sie einen Kretikus bilden, so hätten wir am Schlusse der Oration die bekannte Klausel der zwei Kretiker. Dem steht aber entgegen, daß diese Formen grammatisch unmöglich sind. Ganz klar wird die Sachlage sowohl sprachlich wie metrisch, wenn wir die Lesart *exseritur* des neuen Fragments annehmen. Wir haben dann ein Wort mit zwei Kürzen und der Schlußsilbe, die an sich kurz und wegen ihrer Stellung am Schluß anceps ist. Die zwei Kürzen lassen sich zu einer Länge zusammenziehen. Wir haben also zusammen mit der Schlußsilbe einen Trochäus oder Spondeus: $\text{--}\text{--}$, und wenn wir die ganze Schlußklausel betrachten, einen Kretikus + Trochäus, also eine der gebräuchlichsten rhetorischen Klauseln:

- - - -
-onis exseritur.

Empfiehlt sich die neue Lesung durch ihre metrische Gestaltung, so ist auch das Verbum *exserere* noch klarer und prägnanter als *exercere*. Gewiß hat dieses die Bedeutung: „ausüben“, „in Betrieb setzen“, „geltend machen“ usw. Aber *exserere* mit seiner Bedeutung: „heraus-tun“, „offenbar machen“, „sehen-, hören-, fühlen lassen“ eignet sich noch besser dazu, auszudrücken, daß durch die äußere Mysterienfeier das verborgene Erlösungswerk in wirkende Wirklichkeit umgesetzt

⁴ Offenbar fehlerhaft für *frequentare* aller andern Zeugnisse.

⁵ Feltoe vermutet dafür *placitae*.

⁶ Diese Umkehrung ist sinnlos und gegenüber der andern Bezeugung nicht haltbar.

wird, hic et nunc für uns in Erscheinung tritt. Dies geschieht jedesmal, wenn die Feier begangen wird; das eine Werk Christi wird dadurch stets von neuem unter uns Wirklichkeit; das eine Opfer wird in jeder Messe wieder in *mysterio* hingestellt.

Man möchte wünschen, daß die alte, echte Lesart wieder in das Römische Meßbuch aufgenommen würde.

II. Die Gegenüberstellung des äußeren (rituellen, sinnlich erkennbaren) und des inneren (übernatürlichen, nur im Glauben vom Geiste erkennbaren) Elements des liturgischen Mysteries hat in der römischen Gebetssprache eine überaus klare und scharfumrissene Form gefunden, die wiederum geeignet ist, das Wesen des christlichen Gottesdienstes zu beleuchten. Wir betrachten im folgenden einige dieser polar einander gegenüberstehenden und dadurch zueinander gehörenden Begriffe, die zusammen das Wesen des Mysteries ausmachen.

Die gottesdienstliche Feier der Christen ist eine äußere Handlung, hinter der eine geistige Wirklichkeit steht. So heißt es in einer Oration¹:

Observationis annuae celebritate gratulantes ut eorum quorum actionibus inhaeremus plenius effectibus gaudeamus (L 63, 32f. G I 17 S. 16 mit den Varianten: *O. huius a. c. laetantes quaesumus Domine, ut paschalibus a. inhaerentes p. eius e. g.*).

Der heiligen Handlung wird hier der nicht unbedingt mit der Handlung verbundene, daher zu erbetende *effectus* gegenübergestellt. Die innere Wirkung, d. h. die Gnadenfrucht, kann damit nicht gemeint sein, da sie vielmehr ein Ergebnis der gesamten Feier nach ihrem äußeren und inneren Moment, nicht bloß der rituellen Handlung als solcher, ist. Was *effectus* hier bedeutet, zeigt uns klar eine Stelle Tertullians, *de baptismo* 2, wo er den äußeren Apparat des Gottesdienstes, der bei den Heiden pompös, bei den Christen eher dürftig ist, dem *effectus* der christlichen Feier gegenüberstellt:

nihil adeo est quod obduret mentes hominum quam simplicitas divinorum operum quae in actu videtur et magnificentia quae in effectu repromittitur: ut hic quoque, quoniam tanta simplicitate, sine pompa, sine apparatu novo aliquo, denique sine sumptu homo in aquam demissus et inter pauca verba tinctus non multo vel nihilo mundior resurgit, eo incredibilis existimetur consecutus aeternitatis. mentior, si non e contrario idolorum sollemnia vel arcana de suggestu et apparatu deque sumptu fidem et auctoritatem sibi extruunt.

Der *actus* ist hier deutlich das rein äußere Element der Feier, das Sichtbare, der Apparat, der *effectus* aber der innere, göttliche,

Im folg. bedeutet L = Leonianum ed. Feltoe S. x; G = Gelasianum ed. Wilson Teil x S. x; P = Paduanus ed. Mohlberg-Baumstark Nr. x; Gr = Gregorianum ed. Lietzmann Nr. x; R = Missale Romanum. — Bei der Sammlung der Sakramentartexte half mir in freundlicher Weise mein Mitbruder Nikolaus Clossmann.

ewige Gehalt, die „Erlangung der Ewigkeit“. *Effectus* bedeutet hier also nicht die „Wirkung“ oder die „Wirksamkeit“, sondern die „Durchführung“, die „Vollendung“, die „volle Wirklichkeit“ gegenüber der äußeren, unvollendeten Erscheinung. Ganz im selben Sinne stellt Leo d. Gr. einmal den Typus des Alten Bundes der in Christus erfüllten Wirklichkeit gegenüber (Sermo 58,1; PL 54, 332 BC):

Oportebat enim, ut manifesto implerentur effectus, quae diu fuerant figurato promissa mysterio, ut ovem significativam ovis vera removeret et ut uno expleretur sacrificio variarum differentia victimarum. Nam omnia illa quae de immolatione agni divinitus per Mosen fuerant praestituta, Christum prophetaverant et Christi occisionem proprie nuntiaverant. Ut ergo umbrae cederent corpori et cessarent imagines sub praesentia veritatis, antiqua observantia novo tollitur sacramento, hostia in hostiam transit, sanguine sanguis aufertur, et legalis festivitas dum mutatur impletur.

Der *effectus*, der hier dem *mysterium* d. h. dem alttestamentlichen Typus gegenübersteht, ist die Wirklichkeit des Todes Christi. Da die Sprache des hl. Leo für die römische Kultsprache besonders bedeutungsvoll und fruchtbar war, fügen wir noch einige Beispiele aus seinen Reden bei:

Von dem Kinde Jesus wird im Sermo 37,2 (PL 54, 257 f.) gesagt, daß es durch sein Dasein die Demut predigte:

Ipsa species sacrae infantiae, cui se Deus Dei filius aptarat, praedicationem auribus intimandam oculis ingerebat, ut quod adhuc vocis non profererat sonus, visionis iam doceret effectus.

Quae autem viae Domini quaeve sint semitae, eiusdem praedicatoris cohortatione discamus, qui divinae gratiae opera et dona promittens futurarum commutationum reserabat effectus . . . (Sermo 45, 1. PL 54, 288 CD).

Una est enim Patris et Filii voluntas, ut est una divinitas, de cuius dispositionis effectus nihil vobis gratiae, Iudaei, nihil tibi, Iuda, debemus (Sermo 52,5. PL 54, 316 B).

Excessit quidem Pilati culpam facinus Iudaeorum, qui illum nomine Caesaris territum et invidiosis vocibus increpatum ad effectum sui sceleris impulerunt (Sermo 59,2. PL 54, 338 f.). Vgl. dazu Sermo 61,5 (ebd. 348 B) effectus sceleris; Sermo 65,2 (ebd. 362 A) effectum sui sceleris.

Überall bedeutet *effectus* die vollendete Wirklichkeit². So dürfen wir denn auch in der zuerst angeführten Oration in den *pleni effectus* die erfüllte Wirklichkeit sehen, die der äußeren Handlung (*actio*) innerlich entspricht. Danach sind die folgenden Texte der römischen Sakramentare leicht zu beurteilen:

Paschales hostias recensentes q. D., ut quod frequentamus actu comprehendamus effectum (G I 51 S. 95. Sangall. ed. Mohlberg 580. Ross. ed. Brinktrine S. 104. Miss. Gallic. vetus 745 mit *immolantes* statt *rec.*). Die Handlung wird vervielfältigt, der *effectus* bleibt.

Sit nobis D. reparatio mentis et corporis caeleste mysterium, ut cuius exsequimur actionem sentiamus effectum (L 74,19 f. G III 4 S. 226. P 572 mit dem fehlerhaften *affectum*. Gr 29,3).

² Weitere Beispiele für *effectus* bei Leo s. etwa PL 54, 214 B; 222 C; 252 A; vgl. auch 319 A; 324 B; 331 B.

Sacris reparati mysteriis suppliciter exoramus, ut intervenientibus sanctis tuis adprehendamus rebus effectu quod actionibus celebramus affectu (L 7,3 ff.; schon Bianchini las statt des hsl. *effectum* wie oben; bekanntlich wurde im Spätlatein das *m* nicht ausgesprochen und findet sich daher oft geschrieben, wo es nicht hingehört; dazu kommt die Parallele *affectu*).

Die Handlung und das Mitfühlen sind die menschlichen Beiträge zur Feier, denen von seiten Gottes aus die „Sache“ und die „Wirklichkeit“ antworten, die vom Menschen „aufgegriffen“ werden müssen. Als „ewiges Heil“ werden sie in der folgenden Postcommunio bezeichnet:

Sanctorum tuorum D. intercessione placatus praesta q., ut quae temporali celebramus actione, perpetua salvatione capiamus (R 19. Jan.).

Wiederum das Wort *effectus* tritt auf in einem Gebete, das auf die Vorsehung Gottes als den Grund hinweist, weshalb trotz des Vorübergehens der Festfeier die innere Wirklichkeit des Gefeierten bleibt und Frucht des Werkes bringt:

Deus per cuius providentiam nec praeteritorum momenta deficiunt neque ulla superest expectatio futurorum, tribue permanentem peractae quae (l. quam) recolimus solemnitatis effectum, ut quod recordatione percurrimus semper in opere teneamus (P 381).

Der äußeren Erscheinung stellt die reine Wirklichkeit gegenüber das Gebet:

Perficient in nobis D. q. tua sacramenta quod continent, ut quae nunc specie gerimus rerum veritate capiamus (G II 60 S. 202. P 693. Gr 166,8. R Postc. Sabbr. Quat. Temp. Sept.).

Der zeitlichen Handlung entspricht die pneumatische Frucht:

Mysticis D. repleti sumus votis et gaudiis; pr. q., ut intercessionibus sanctarum martyrum tuarum Perpetuae et Felicitatis quae temporaliter agimus spiritaliter consequamur (R Postc. 6. III.).

Von der aus der Gnadenwirklichkeit hervorströmenden Frucht des Mysteriums sprechen auch die folgenden Texte:

Praebeant nobis D. divinum tua sancta fervorem, quo eorum pariter et actu delectemur et fructu (G I 25 S. 32. P 286; 495. Gr 74,3; 117,8. R Postc. fer. II mai. hebdom.; sab. Q. T. Pent.)³.

Benedictionem nobis D. conferat salutarem sacra semper oblatio, ut quod agit mysterio virtute perficiat (G I 57 S. 102. P 391. R Secr. D. II p. P.).

Quaesumus D. Ds. n., ut intervenientibus sanctis tuis sacrosancta mysteria quae frequentamus actu subsequamur et sensu (L 43,17 f.).

Sensus ist hier das Verständnis, das dem göttlichen Mysterium begegnen soll. Auch die folgende Oration spricht vom *sensus*, der aber diesmal der nicht an Gott orientierte Geist des Menschen ist, weshalb

³ Vollständig mißverstanden wurde die Formel *actus-fructus* in der früheren Oration des Herz Jesu-Festes: *Concede q. o. Ds, ut qui in sanctissimo dilecti Filii tui Corde gloriantes praecipua in nos caritatis eius beneficia recolimus, eorum pariter et actu delectemur et fructu.*

darum gebeten wird, daß die der *operatio*, d. h. der liturgischen Handlung, entsprechende Wirklichkeit sich an uns auswirken möge:

Mentes nostras et corpora possideat q. D. doni caelestis *operatio*, ut non noster sensus in nobis, sed iugiter eius praeveniat effectus (G III 11 S. 230. P 661. R Postc. D. XV p. P.).

Der zeitlichen Handlung steht als Frucht die ewige Freude gegenüber:

Sumpsimus D. sanctorum tuorum sollemnia celebrantes caelestia sacramenta, quorum suffragiis q. largiaris ut quod temporaliter gerimus aeternis gaudiis consequamur (L 12, 28 ff. Mit Anpassung auch: G II 5 S. 164. Ferner Gr 126, 3. P 534. R 26. Juni. Ganz ähnlich: P 483. Gr 115, 4. R Postc. fer. IV Q. T. Pent.).

Durch *facere* wird die Handlung bezeichnet:

Sumpsimus D. sacri dona mysterii humiliter deprecantes, ut quae in tui commemorationem nos *facere* praecepisti in nostrae proficiant infirmitatis auxilium (L 76, 9 ff. P 747. Gr 116, 3. R Postc. fer. VI Q. T. Pent.; D XXII p. P.).

Die stets wiederholte Erlösungsfeier soll nie endende Freude hervorrufen:

Concede q. D. semper nos per haec mysteria paschalia gratulari, ut continua nostrae reparationis *operatio* perpetua nobis fiat causa laetitiae (G I 50 S. 94. Gr 94, 2 mit *perpetuae*. R Secr. Sab. in albis).

Neben *actio*, heilige Handlung, scheint in der folgenden Oration *operatio* vielmehr die sittliche Handlung (oder auch die Wirkung des Mysteriums) zu bedeuten:

Haec in nobis sacrificia Deus et actione permaneant et operatione firmentur (P 194. Gr 50, 2. R Secr. fer. VI p. D. II Q.).

Von einem *agere mysterio* sprach eine soeben erwähnte Oration, die dieser Mysterienhandlung die „innere Kraft“ gegenüberstellte. *mysterium* bezeichnet in diesem Falle die äußere Seite der gottesdienstlichen Feier. Es ist deshalb leicht verständlich, wenn die folgenden Gebete das Begriffspaar *mysterium-effectus* oder gleichbedeutende Ausdrücke enthalten:

Accipe q. D. munus oblatum et dignanter operare, ut quod mysteriis agimus piis effectibus celebremus (L 27, 11 f. P 482 mit dem offenbar fehlerhaften *affectibus*. Gr 115, 3. R Secr. fer. IV Q. T. Pent.). Statt *celebremus* stände besser *consequamur*; vgl. das Folgende.

Demgemäß ist *effectibus* auch zu lesen trotz der hsl. Bezeugung von *affectibus* in:

Suscipe q. D. munus oblatum et dignanter operare, ut quod passionis mysterio gerimus piis a. consequamur (G I 37 S. 62, wo *consequamur* richtig ist, da *celebrare* auf die Seite der äußeren Form gehört. Mit kleiner Beifügung R Secr. fer. IV mai. hebd.).

Praesta nobis o. et m. Ds, ut quae visibilibus mysteriis celebrando suscepimus invisibili consequamur effectum (L 20, 20 f. P 444. Gr 108, 4: m. *sumendo percepimus* unter Anwendung auf die Kommunion. Ebenso R Postc. in Asc. D.).

Quos tantis D. largiris uti mysteriis, q. ut effectibus nos eorum veraciter aptare digneris (P 96. R Postc. D. III p. E.).

Quaesumus o. Ds, ut illius salutaris capiamus effectum, cuius per haec mysteria pignus accepimus (P 148; 563; 696. Gr 40,3. R Postc. D. V p. E.; fer. III p. D. I Q.).

Devotionis nostrae tibi q. D. hostia iugiter immoletur, quae et sacri peragat instituta mysterii et salutare tuum nobis potenter operetur (L 112, 1 ff. G II 84 S. 218: *mirabiliter op.* P 791. R Secr. D. III Adv.: *in nobis m. op.*).

Das Synonymon von *mysterium* erscheint in *sacramentum*:

Purificent semper et muniant tua sacramenta nos Deus et ad perpetuae ducant salvationis effectum (P 651. R Postc. D. XIV p. P.).

Per haec veniat q. D. sacramenta nostrae redemptionis effectus, qui nos et ab humanis retrahat semper excessibus et ad salutaria cuncta perducatur (G III 39 S. 256. P 210. Gr 54,2. R Secr. fer. III p. D. III Q.: *sal. dona*). Beide Synonyme vereint:

Hos D., quos reficis sacramentis, attolle benignus auxiliis, ut tuae redemptionis effectum et mysteriis capiamus et moribus (G I 26 S. 36).

Mysteria ist genetivisch mit *effectus* verbunden:

Deus qui mysteriorum tuorum dignanter operaris effectus, pr. q., ut sacris apta muneribus fiant nostra servitia (L 84, 19 ff.)⁴.

Das „Heil“, d. h. die Teilnahme am Christusmysterium, erscheint als die hinter dem Kultmysterium stehende Wirklichkeit in folgenden Fällen:

Sumptis muneribus D. q. ut cum frequentatione mysterii crescat nostrae salutis effectus (G I 65 S. 110, wo *affectus* steht, das aber offenbar in *e.* umzuändern ist; dies steht denn auch ebd. II 81 S. 216. P 510. Gr 192,3. R Postc. D. IV Adv.; D. II p. P.).

Plebis tuae munera q. D. propitiatus intende et quae sanctis mysteriis exsequendis temporaliter nos offerre docuisti ad aeternam nobis proficere fac salutem (L 53, 20 ff.).

Caelestis doni benedictione percepta supplices te Ds o. deprecamur, ut hoc idem nobis semper et sacramenti causa sit et salutis (L 32, 15 ff. G I 27 S. 62. Gr 36,3 om. *semper*. R Postc. fer. V p. Cin.; fer. IV p. D. de Pass.). *Causa* steht hier, wie oft im Spätlatein, nicht im Sinne von „Ursache“, sondern von „Sache“; s. c. und *salutis c.* bedeuten also soviel wie *sacramentum* und *salus*. Die Eucharistie ist zugleich Mysterienfeier und Erlösungsheil. Ebenso im folg.:

⁴ Die Paare *mysteria-virtus* und *sacramenta-effectus* finden sich vereint in der neueren Oration des Rosenkranzfestes: *Sanctissimae Genetricis tuae, cuius rosarium celebramus, q. D. precibus adiuvemur, ut et mysteriorum quae colimus virtus percipiat et sacramentorum quae sumpsimus obtineatur effectus*. Ständen *mysteria*, *sacramenta*, *virtus*, *effectus* hier im alten Sinne, so hätten wir eine glatte Tautologie. Tatsächlich sind die *mysteria* hier die „Geheimnisse“ des Rosenkranzes; hier (und nur hier) stimmt also die Übersetzung mit „Geheimnisse“; freilich sind diese „Geheimnisse“ die Heilstatsachen des Lebens Jesu, so daß auch hier der paulinische Sinn von „Mysterium“ noch nachwirkt. Die Betrachtung dieser „Geheimnisse“ soll ihre „Kraft“ erweisen. Die *sacramenta* sind hier die Kommunion als solche, deren „Wirkung“ erlangt werden soll. Hier stimmt also die Übersetzung „Wirkung“, aber nur hier. Man erkennt, daß diese neueren Orationen (vgl. auch Anm. 3) nicht auf eine Linie mit dem alten Bestand des Meßbuches gestellt werden können; daß also eine Schlußfolgerung aus ihnen oder auch aus dem ganzen Bestande des Römischen Meßbuches ohne historische Scheidung nicht zulässig ist.

Caelestis vitae munere vegetati q. D., ut quod est nobis in praesenti vita mysterium fiat aeternitatis auxilium (L 83,21 ff. G I 17 S. 17. R. Postc. Sab. p. Cin.).

Satiati munere salutari tuam D. misericordiam deprecamur, ut hoc eodem sacramento quo nos temporaliter vegetas efficias perpetuae vitae participes (L. 65,32 ff.).

Für *mysteria* kann *munus* (oder *munera*) als Bezeichnung der Liturgie eintreten⁵:

Sicut gloriam divinae potentiae munera pro Sanctis oblata testantur, sic nobis effectum D. tuae salvationis impendant (R Secr. 15. Junii).

Repleti sumus D. muneribus tuis; tribue q., ut eorum et mundemur effectum et muniamur auxilio (L 81,11 ff.: *et eorum emundemur*. G III 2 S. 225, wo Wilson schon das hsl. *affectu* verbessert hat. P 566: *m. sacris; affectu*. R Postc. D. VI p. P.).

Quaesumus o. Ds, ut munere divino quod sumpsimus salutari nobis prosit effectum (G III 15 S. 233).

Benedictio tua D. larga descendat, quae et munera nostra, deprecantibus sanctis martyribus tuis, tibi reddat accepta et nobis sacramentum redemptionis efficiat (P 734. Gr 174,2. R Secr. Ss. IV Coron. 8. Nov.).

Da nobis D. tuae pietatis effectum et commendantibus sanctis tuis etiam nostra munera propitius intueri (L 2,16 f.).

Cotidiani D. q. munere sacramenti perpetuae nobis tribue salutis augmentum (P 867).

Ecclesiae tuae D. munera placatus assume, quae et misericors offrenda tribuisti et in nostrae salutis potenter efficis transire mysterium (P 506). Hier steht der Darbringung das Mysterium gegenüber; dies bedeutet hier also nicht den Ritus, sondern den inneren Gehalt der Feier, das „Heilsmysterium“; der Ton liegt auf *salutis*.

Eine doppelte Seite der *munera*, nämlich daß sie Gott dargebracht, dann aber von ihm den Gläubigen zu deren Belebung zurückgegeben werden, unterscheidet auch die Sekret:

Concede nobis, o. Ds. ut his muneribus, quae in Sanctorum tuorum Nazarii, Celsi, Victoris et Innocentii honore deferimus, et te placemus exhibitis et nos vivificemur acceptis (R 28. Jul.).

Eine weitere Bezeichnung der Liturgiefeier (also zunächst des äußeren Ritus) ist, wie Augustin Daniels OSB nachgewiesen hat⁶, *devotio*, die demgemäß auch mit *effectus* (oder Äquivalenten) polar zusammengestellt wird:

Concede q. D., ut oculis tuae maiestatis munus oblatum et gratiam nobis devotionis oblineat et effectum beatae perennitatis acquirat (P 53. Gr 73,2; 166,7. Im Appendix Alkvins ed. Wilson S. 164. R Secr. Dom. infra Oct. Nat.; in Vig. Ep.; fer. II mai. hebdom.: o. Ds.; *piae*⁷ *dev.*).

Sacrificiis praesentibus D. q. intende placatus, ut et devotioni nostrae proficiant et salutem (L 171,20 f. Gr 36,2; 45,2. R Secr. Sab. Q. T. Adv.; D. IV Adv.; D. IV Q.: q. D. pl. i.).

⁵ Vgl. meinen Aufsatz *ΑΕΙΤΟΥΡΓΙΑ-MUNUS* im Oriens Christ. 3. S. VII (1932) 289–302.

⁶ Jb. 1 (1921) 40–60.

⁷ Die Zufügung *piae* kann, muß aber nicht eine Subjektivierung der *devotio* bezeichnen.

Supplices te rogamus Ds, ut munera quae deferimus et devotionis gratiam nobis conferant et salutem (L 69, 26 ff.).

Corporis sacri et pretiosi sanguinis repleti libamine q. Ds n., quod pia devotione gerimus certa redemptione capiamus (L 3, 4 ff.; ebd. 8, 19 ff.: *Sacri c. et s. pr. renovati l. q. D. clementiam tuam, ut quod frequentis d. g. c. r. c.* P 553. Gr 132, 3; 136, 3; 179, 3; [198, 5; 199, 5;] App. 181. R 2. Jul.).

Für *devotio* kann *votum* (a) eintreten:

Praesta D. q., ut sicut populus christianus martyrum tuorum temporali sollemnitate congaudet, ita perfruatur aeterna, et quod votis celebrant comprehendant effectum (L 149, 3 ff. R 29. Jul. mit Einfügung der Martyrernamen und *celebrat-comprehendat*).

Unklar ist folgende Oration:

Praesta D. q., ut dicato muneri congruentem devotionis offeramus affectum (G II 85 S. 221). Hier wird, wie es scheint, um das Gefühl der Andacht gebeten, das der Weihefeier entspricht — ein Gedanke, der inmitten der andern Texte etwas fremd vorkommt. Jedenfalls liest eine andere Überlieferung *effectum* (S. Gregorii P. liber sacramentorum ed. H. Menardus, in den Opera S. Gregorii ed. Bened. Paris 1705 III col. 190). Jedoch ist auch diese Textform nicht klar.

Ein anderer Name für den Ritus, der zudem mehrmals zusammen mit *devotio* auftritt, ist *officium*; auch er wird mit *effectus* oder gleichbedeutenden Termini zusammengestellt:

Suscipe q. D. tuorum munera famulorum, quae intercedentibus sanctis tuis prosint nobis et ad piae devotionis officium et ad tuae sanctificationis effectum (L 51, 5 ff.).

Suscipe D. fidelium preces cum oblationibus hostiarum, ut per haec piae devotionis officia ad caelestem gloriam transeamus (P 425. R Secr. fer. III i. Oct. Paschae).

Praesta q. o. Ds, ut quae sollemni celebramus officio purificatae mentis intelligentia consequamur (Gr 17, 5. R Postc. Epiph.).

Sacro munere satiati supplices D. deprecamur, ut quod debitae servitutis celebramus officio salvationis tuae sentiamus augmentum (L 100, 11 ff. G I 37 S. 61: *te D.; qui debite; suscipimus augm.* P 86. Gr 23, 3. R Postc. 14. IV.).

Ein anderes Synonym für „Ritus“ finden wir in folgender Sekret:

Praesentibus sacrificiis D. ieiunia nostra sanctifica, ut quod observantia nostra profitetur extrinsecus, interius operetur (G I 25 S. 31. P 218: *Praesenti sacrificio nomini tuo nos D. ieiunia dicata sanctificent, et q. o. n. p. e. i. o. effectus.* Gr 49, 2: wie P, aber am Schluß *effectum*, vorher *exterius*. R Secr. fer. V p. D. II Q.: wie Gr, aber am Schluß *effectu*. Dagegen ist die Form G erhalten in der Secr. Sab. Q. T. Q.). G und die zweite Stelle in R haben die ursprüngliche klare Form bewahrt: Die *observantia* ist die Übung der Quadragesima; sie soll durch die Eucharistiefeier geheiligt werden, damit sie nicht bloß ein äußerliches Bekenntnis sei, sondern innerlich sich wirksam zeige. Wegen der Gedankenverwandtschaft der ausgesprochenen Idee mit dem Ausdruck *effectus* wurde dieses Wort dem Nebensatz angehängt und so statt *observantia* zum Subjekt der zweiten Hälfte des Nebensatzes. Unsicherheit zeigt sich nun aber darin, daß P *effectum* im Akkusativ bringt, so daß *observantia* seine Subjekt-Stellung auch in der

■ Das Adjektiv *frequentis* beweist klar, daß *devotio* den Gottesdienst bedeutet.

zweiten Hälfte des Nebensatzes zurückgewinnt. Diese Stellung behält es auch in Gr; jedoch wird *effectu* nun im Ablativ hingesetzt, was neben *interius* eine unnötige Verdoppelung ist, da *interius* schon genügend (zumal in der Verbindung mit *operari*) den polaren Gegensatz zu *observantia* bezeichnet. Die Geschichte dieser Oration zeigt deutlich, daß *effectus* die „innere“, dem äußeren Ritus entsprechende Wirklichkeit bedeutet, nicht etwa die „Wirkung“, da diese nicht dem „Brauch“ polar gegenübergestellt werden kann. In der ursprünglichen Form sind die polaren Gegensätze *profiteri* (*extrinsecus*) — *operari* (*interius*); beides wird von der *observantia* ausgesagt, deren beide Bestandteile also damit benannt werden, so daß *obs.* hier (wie sonst öfters *mysterium* u. dgl.) die Liturgiefeier (hier allerdings nur die Quadragesimafeier) als Ganzes bezeichnet (nach ihrem äußern und innern Element).

Ein weiteres polares Gegensatzpaar finden wir in *cultus-effectus*:

Sit nobis D. reparatio mentis et corporis caeleste mysterium, ut cuius exsequimur cultum sentiamus effectum (R Postc. D. VIII p. P.; 14. IV. In L G P Gr steht, wie oben angegeben, für *cultum* das sinngemäß gleiche *actionem*).

Refecti participatione muneris sacri q. D. Ds n., ut cuius exsequimur cultum sentiamus effectum (L 28, 12f. P 83; 410. Gr 22, 3. R Postc. 20. Jan. mit Einfügung der Martyrernamen; im Commune Mart. Pont. I loco).

Auch die Oblation der Gläubigen kann als sichtbarer Akt der inneren Mysterienwirklichkeit gegenübergestellt werden:

Propitiare D. supplicationibus nostris et has oblationes famulorum famularumque tuarum benignus assume, ut quod singuli obtulerunt ad honorem nominis tui cunctis proficiat ad salutem (G III 1 S. 224. P 555. R Secr. D. V. p. P.).

Mysteria tua D. debitis servitiis exsequentes supplices te rogamus, ut quod ad honorem tuae maiestatis offerimus nobis proficiat ad salutem (L 65, 23 ff.).

Die Oblation leitet über zum eigentlichen Opfer, das deshalb auch mit *effectus* zusammengestellt wird:

Oblati sacrificii D. praestet effectus, ut eidem convenienter aptemur (L 135, 32).

Munda nos q. D. sacrificii praesentis effectum et perfice miseratus in nobis, ut eius mereamur esse participes (G III 12 S. 231. P 706. R Secr. D XVI. p. P.).

Auch der äußere Genuß der Mysterienspeise ist das Gegenstück zur inneren Wirklichkeit:

Salutari tuo D. satiati (Hs. *satiasti*) supplices deprecamur, ut cuius laetamur gustu renovemur effectum (L 112, 26f. G I 17 S. 16: *Salutari munere; reparemur*; II 60 S. 201: *S. tuo m.; renovemur*. P 144; 513: *S. tui D. m.* Gr 39, 3; 121, 3; wie P, jedoch *exoramus*. R Postc. fer. IV Q. T. Adv.; fer. II p. D. I Q.: wie G an 2. Stelle).

Unsere kurze Umschau im Bereich der römischen Gebetsprache macht uns mit einer ganzen Reihe polarer Begriffspaare bekannt. Wir stellen sie der Übersicht wegen nochmals zusammen, u. zw. einfach in Listen untereinander, so daß erkenntlich wird, daß sie teilweise miteinander vertauschbar sind:

Ritus (äußere Seite).

actio (actus)
 celebritas (celebrare)
 observatio (observantia)
 operatio (facere)
 munus (munera)
 mysterium (sacramentum)
 instituta mysterii
 oblatio
 devotio

 votum
 officium
 sacrificium
 cultus
 gustus
 commemoratio (recordatio)
 species
 recensere
 frequentare
 exsequi
 recolere
 agere (gerere)
 temporalis (actus, temporaliter
 agere)
 visibilis (-ia mysteria)
 extrinsecus

Wirklichkeit (innere Seite).

effectus
 opus (o. redemptionis)
 virtus
 res
 rerum veritas
 redemptio
 salus (salvatio, salutare, aeterna gau-
 dia, perpetua laetitia, aeternitatis
 auxilium, vita perpetua, caelestis
 gloria)
 fructus
 sensus (sentire)

 exserere
 consequi

 spiritaliter

 invisibilis (effectus)
 interior

Wenn die zweite Reihe etwas weniger zahlreich ist, so erklärt sich das daraus, daß die geistige Welt, weil nicht vorstellbar, weniger Ausdrücke hervorgebracht hat. Ganz klar aber wird aus unserer Liste, daß diese innere, geistige Welt, der *effectus*, des Mysteriums nicht in der bloßen „Wirkung“, d. h. nach der Ansicht mancher neueren Theologen in der Applikation der Gnade, bestehen kann. Der *effectus*, die *res* usw. ist vielmehr das unsichtbare Gegenbild der äußeren *actio*; alles, was dort symbolisch dargestellt wird, das tritt hier in Wirklichkeit auf, in einer Wirklichkeit unsichtbarer, pneumatischer Art, die dann auch gnadenhaft wirksam wird. So erweist sich die römische Liturgie als treue Hüterin und klare Deuterin der Mysterienlehre; das antike Stilmittel der Antithese hat hier einen würdigen und erhabenen Gegenstand gefunden.

Quelques remarques sur le classement des Sacramentaires.

Par Michel Andrieu (Strasbourg).

Les messes des jeudis de carême, telles que nous les lisons dans l'*Hadrianum* (= H), sont évidemment celles qui furent composées à l'instigation de Grégoire II (715—731), sinon par Grégoire II lui-même, lorsque ce pape eut décidé que ces fêtes, jusqu'alors aliturgiques, seraient désormais jours de station. En examinant la composition de ces messes, j'avais constaté que leur auteur n'avait créé aucune nouvelle formule¹. Toutes leurs oraisons figurent en effet, soit en d'autres messes de H, antérieures à Grégoire II, soit, et c'est le plus grand nombre (18 sur 20), dans un sacramentaire de rédaction plus ancienne que H et qui n'a pas encore les messes des jeudis de carême. Ce dernier, conservé dans le seul *Vat. Reg.* 316, est habituellement appelé Sacramentaire gélasien (V). Circonstance à noter: bon nombre des oraisons destinées à former, dans H, les messes des jeudis, apparaissent, dans le Gélasien, aux messes de la veille ou de l'avant-veille². J'avais conclu de cet état de choses que parmi les „sources“ utilisées

¹ *Les messes des jeudis de carême et les anciens sacramentaires*, dans la Revue des Sciences religieuses, IX, 1929, p. 343—375. — Cf. p. 345—347.

² Je m'excuse de répéter ce schéma, mais il est nécessaire pour la clarté de la discussion.

Hadrianum:

1 ^{er} jeudi:	1 or. . .	= H, à la messe de la veille.
	<i>Sup. obl.</i>	} = V, à la messe de la veille.
	<i>Ad compl.</i>	
	<i>Sup. pop.</i>	
2 ^e jeudi:	1 or.	} = V, à la messe de la veille.
	<i>Sup. obl.</i>	
	<i>Ad compl.</i>	
	<i>Sup. pop.</i>	
4 ^e jeudi:	1 or. . .	= H, à la messe de la veille.
	<i>Sup. obl.</i>	} = V, à la messe de l'avant-veille.
	<i>Ad compl.</i>	
	<i>Sup. obl.</i>	
5 ^e jeudi:	1 or.	} = V, au samedi de la 3 ^e semaine de carême.
	<i>Sup. pop.</i>	
	<i>Ad compl.</i>	
	<i>Sup. pop.</i>	

pour la confection des messes de Grégoire II, la principale avait été un exemplaire du Gélisien, analogue à notre actuel *Vat. Reg. 316* (V).

D'où cette autre conséquence: au temps de Grégoire II, on connaissait, au Latran, le sacramentaire gélisien et on le considérait comme texte autorisé, puisque le clerc chargé d'ajouter quelques messes au sacramentaire alors officiel, au lieu de rédiger de nouvelles formules, se contentait de puiser dans ce vieux Gélisien.

Le fait n'avait rien de surprenant pour les liturgistes — le grand nombre, je crois — qui tenaient le Gélisien pour un sacramentaire d'origine romaine, progressivement éliminé de l'usage quotidien, depuis le commencement du VII^e siècle, par le succès croissant du Grégorien. Mais pour les partisans d'une théorie récente, d'après laquelle le Gélisien serait une œuvre franque, il était malaisé d'expliquer et par conséquent d'admettre la présence de ce livre, en plein règne de la liturgie grégorienne, dans la bibliothèque du Latran.

Aussi M. Hans Hohlwein, en résumant mon travail, dans le *Jahrbuch* de 1930, essaie-t-il d'échapper à cette gênante conclusion. Les conséquences que je tire de mon analyse ne lui paraissent pas justifiées. Des faits que je signale, „il résulterait plutôt que les susdites messes de l'*Hadrianum* proviennent d'une collection d'oraisons quadragésimales (*Komplex von Fastengebeten*), semblable à celle qui s'est conservée dans le Gélisien“³. En d'autres termes, il aurait existé, à une époque assez indéterminée, une collection de messes de carême qui aurait été exploitée d'une part par le rédacteur du Gélisien et de l'autre par le clerc de Grégoire II.

A quoi je réponds: ce „*Komplex von Fastengebeten*“, si opportun, est malheureusement bien problématique. Il a toutes les apparences du *deus ex machina*, suscité pour les besoins de la cause. Mais passons là-dessus. La théorie de M. Hans Hohlwein soulève d'autre part une difficulté essentielle. L'hypothèse du „*Komplex von Fastengebeten*“ ne peut en effet viser que les messes des 1^{er}, 2^e, 4^e et 5^e jeudis, ci-dessus analysées. Elle ne peut s'appliquer à celle du 3^e jeudi, dont j'ai cependant indiqué la physionomie spéciale, et que je suis étonné de voir ici passer sous silence. Voici cette messe, telle que nous la lisons dans H et, aujourd'hui encore, dans le *Missale Romanum*:

Magnificet te, domine, sanctorum tuorum Cosmae et Damiani beata sollemnitas, quia et illis gloriam sempiternam et opem nobis ineffabili providentia contulisti. Per.

Sup. obl. In tuorum, domine, pretiosa morte iustorum sacrificium illud offerimus, de quo martyrium sumpsit omne principium. Per.

Ad compl. Sit nobis, domine, sacramenti tui certa salvatio, quae cum beatorum tuorum Cosmae et Damiani meritis imploratur. Per.

³ *Jahrbuch* X, 1930, p. 368 (N^o 388).

Sup. pop. Subiectum tibi populum quaesumus, domine, propitiatio caelestis amplifcet et tuis semper faciat servire mandatis. Per ⁴.

La 4^e oraison est l'une des nombreuses *orationes pro peccatis* que donne ailleurs l'*Hadrianum*. Quant aux trois premières, ce sont celles de la messe des saints Cosme et Damien, au 27 septembre, dans le sacramentaire gélasien ⁵.

L'explication que j'ai donnée pour la composition des autres messes convient également ici. Grégoire II avait décidé que la station du 3^e jeudi serait célébrée dans la basilique du Forum dédiée aux deux saints anargyres. Le clerc chargé de confectionner la messe s'inspira de cette circonstance. Dans le livre ouvert sur sa table, le Gélasien V, dont il avait déjà tiré des formulaires pour les 1^{er} et 2^e jeudis, il lisait, pour la fête annuelle des deux saints, une messe différente de celle que donnait, au même jour, le sacramentaire grégorien. Il n'y aurait donc ni double emploi ni répétition, s'il insérait la messe gélasienne dans le Grégorien, au 3^e jeudi de carême. J'ai retranscrit ces trois oraisons, afin que le lecteur pût se rendre compte combien peu elles conviennent à la période quadragésimale, temps de pénitence, durant lequel étaient prosrites les fêtes de saints. Cela nous montre à quel point la loi du moindre effort était puissante sur notre clerc.

Le „Komplex von Fastengebeten“ imaginé par M. H. Hohlwein aurait pu fournir les messes des 1^{er}, 2^e, 4^e et 5^e jeudis. Soit. Mais celle du troisième? C'est une messe de sanctoral. Elle ne peut donc provenir d'une collection de prières quadragésimales. Alors d'où vient-elle? Et si le Gélasien n'est pour rien dans la confection des messes des 1^{er}, 2^e, 4^e et 5^e jeudis, par quel miraculeux hasard se fait-il que ce même livre, et lui seul, contienne également celle du troisième?

Les explications les plus simples sont habituellement les meilleures.

Parmi les messes quadragésimales, celles des jeudis ne sont pas les seules que H doive au Gélasien. Les anciens documents liturgiques témoignent qu'à Rome le samedi avant les Rameaux fut longtemps dépourvu de messe. Le sacramentaire grégorien de Padoue (= P), dérivant d'un ancêtre parti de Rome avant le pontificat de Grégoire II ⁶, passe directement du vendredi au dimanche ⁷. Au contraire, H offre une messe pour le samedi, avec station à Saint-Pierre ⁸. C'est évidemment une création du VIII^e siècle. Ici encore, pour la rédaction du

⁴ Je cite toujours H d'après l'excellente reconstitution de M. Hans Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar* (1921). Cf. p. 35.

⁵ H. Wilson, *The Gelasian Sacramentary*, p. 199.

⁶ Cf. *Les messes des jeudis de carême*, p. 352.

⁷ Édition Mohlberg, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche*, 1927, p. 22.

⁸ Édition H. Lietzmann, p. 42.

formulaire, la loi du moindre effort a joué: on s'est contenté de reproduire (en supprimant la première des deux oraisons anonymes) la messe qu'avait le vieux Gélisien au lundi de la 4^e semaine de carême⁹.

*

*

*

Ce Gélisien, que les liturgistes romains du VIII^e siècle consultaient encore, avait de bonne heure été connu en Gaule. L'unique manuscrit que nous en ayons, le *Vat. Reg.* 316, vient de la région parisienne. Les retouches gallicanes que présente son texte nous permettent d'entrevoir que cette copie est au terme d'une série de transcriptions exécutées elles aussi au nord des Alpes. Avant la fin du VII^e siècle, le Grégorien avait à son tour gagné les Églises de nos pays. Ce Grégorien du VII^e siècle était évidemment une plus exacte image de l'archétype primitif que ne le sera, au temps de Charlemagne, l'exemplaire envoyé de Rome par le pape Hadrien. Nous n'en possédons aucun manuscrit de cette époque. Mais le sacramentaire de Padoue (P), du IX^e siècle, descend de l'un d'eux. Pour ses parties romaines, il offrira donc un état plus ancien que H.

Dans le courant du VIII^e siècle, se trouvèrent rassemblés sur la table d'un clerc, ou plutôt d'un moine franc, un exemplaire de l'ancien Gélisien (V), analogue à notre *Vat. Reg.* 316, un exemplaire du Grégorien, venu de Rome depuis déjà plusieurs dizaines d'années, et enfin un certain nombre de vieux sacramentaires, plus ou moins conformes à la liturgie indigène, dite gallicane, que les livres romains éliminaient peu à peu des cathédrales et des monastères. Deux traditions romaines, l'antique ou gélasienne, la moderne ou grégorienne, sollicitaient donc le choix de notre liturgiste. Il préféra les conserver toutes deux, en les amalgamant en un livre nouveau, dont la descendance prolifia rapidement. Le fameux sacramentaire de Gellone (*Paris.* 12 048) et, parmi les imprimés, celui d'Angoulême¹⁰, celui de Saint-Gall¹¹, le *Fuldense* du X^e siècle¹², le *Rossianum* du XI^e, récemment édité par M. Brinktrine¹³ appartiennent à cette famille syncrétiste.

Jusqu'ici il n'y a guère de difficultés entre les liturgistes. Elles commencent dès qu'il s'agit de fixer avec quelque précision les caractères typiques de l'espèce nouvelle. Il est évident que nous serions plus à l'aise pour en discuter utilement, si nous disposions d'une édition critique, où l'on pourrait voir les accords et différences des divers exemplaires. Mais, en attendant, il faut tâcher de débrouiller

⁹ Wilson, p. 38—39.

¹⁰ P. Cagin, *Le Sacramentaire gélisien d'Angoulême*, 1918.

¹¹ C. Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum*, 1918.

¹² G. Richter u. A. Schönfelder, *Sacramentarium Fuldense saeculi decimi*, 1912.

¹³ *Sacramentarium Rossianum, Cod. Ross. lat. 204*, 1930.

l'écheveau, au moins pour l'essentiel, avec les moyens que nous possédons. Les éditions de Dom Cagin et de Dom Mohlberg sont entre toutes les mains et peuvent fournir matière à d'utiles observations.

A première vue, l'exemplaire d'Angoulême se distingue de celui de Saint-Gall par une plus grande proportion d'éléments gélasiens. D'autre part, le sacramentaire de Gellone, paléographiquement le plus ancien du groupe, présente lui aussi ces éléments gélasiens qui manquent dans le *Sangallense*¹⁴. La question qui se pose aussitôt est donc la suivante: du sacramentaire de Saint-Gall ou de celui d'Angoulême, à nous en tenir aux exemplaires imprimés, quel est celui qui est demeuré le plus fidèle à l'archétype primitif?

Jusqu'à ces derniers temps, on accordait la préférence à l'exemplaire d'Angoulême. Et les critiques qui avaient eu l'occasion d'étudier le manuscrit de Gellone plaçaient même celui-ci en tête de liste, le *Sangallense* ne représentant qu'une forme plus récente et de bien moindre autorité. Dès lors, c'est en fonction du couple Gellone-Angoulême qu'on définissait l'espèce tout entière. Dans ces deux livres, et aussi dans leurs congénères, le *Propre du temps* et le *Sanctoral* sont entrelacés l'un dans l'autre et forment une série unique, comme dans le Grégorien, alors que le Gélasien était divisé en trois livres, dont les deux premiers contenaient séparément *Propre du temps* et *Sanctoral*. A s'en tenir à cet aspect extérieur, le nouveau sacramentaire serait donc fidèle au Grégorien. Mais, dès que l'on approfondit l'examen, l'impression ne tarde pas à changer. Page par page, le texte apparaît bien plus gélasien que grégorien. Numériquement, les formules gélasiennes l'emportent de beaucoup sur les formules grégoriennes. Les messes *de tempore* gardent l'ancienne texture gélasienne: elles ont deux (et souvent trois) oraisons anonymes avant la secrète. Le dimanche, et parfois même aux messes de saints, l'oraison *super populum* est maintenue, alors que dans le Grégorien elle sera réservée aux fêtes. Enfin, en dehors des messes proprement dites, une quantité de formules gélasiano-gallicanes, touchant l'administration des sacrements, sont passées dans la compilation du moine franc. En plusieurs cas, notamment pour les ordinations, elles étaient en opposition avec la discipline purement romaine, qu'offrait le Grégorien¹⁵. Notre liturgiste leur a

¹⁴ Le *Gellonense* est encore inédit. Mais Martène en a donné de nombreux extraits. Plusieurs analyses récentes, assez détaillées, permettent à qui n'a pu voir le manuscrit de se faire une idée générale de son contenu. Citons celle de H. Leclercq, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie*, t. VI, col. 784—794, et celle de M. V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. I, p. 1—8.

¹⁵ Le Gélasien dont se servait le compilateur était loin de sa pureté originelle. Il avait derrière lui, à cette date, plus d'un siècle d'existence et de service en pays franc. De transcription en transcription, on l'avait chargé d'une foule d'éléments

cependant donné la préférence. Grâce à lui, de nombreux éléments de la liturgie romano-gallicane du VIII^e siècle, conservés d'abord dans son ouvrage et passés plus tard dans le pontifical, ont survécu jusqu'à nos jours. Si l'on tient compte de cet ensemble de faits, on ne peut s'empêcher de voir que, dans le nouveau sacramentaire, la tradition gélasienne se continue, en dépit de l'incorporation massive de plusieurs centaines d'oraisons grégoriennes et de quelques emprunts, beaucoup plus modestes, aux sacramentaires gallicans. Le titre „Gélasien du VIII^e siècle“, aujourd'hui traditionnel, n'est pas parfait, puisqu'il n'annonce pas les éléments grégoriens. Mais il n'est pas essentiellement inexact.

Si du sacramentaire d'Angoulême (= A), on passe à celui de Saint-Gall (= S), on ne constate plus cette prédominance accentuée des éléments gélasiens. Le cadre de la messe n'a cependant guère varié: les deux oraisons avant la secrète et l'oraison *super populum* apparaissent à peu près aux mêmes messes que dans le manuscrit d'Angoulême. Les oraisons grégoriennes sont elles aussi à peu près les mêmes¹⁶. La différence de physionomie, entre les deux sacramentaires, tient essentiellement à ce fait que, dans S, le nombre des formules est considérablement moins élevé et que, presque toujours, celles qui sont propres à A et manquent dans S sont des formules gélasiennes.

En appelant *Gel.* ces textes gélasiens particuliers à A, on pourrait dire: $A - Gel. = S$, ou: $S + Gel. = A$.

Ces deux équations, algébriquement équivalentes, n'ont pas pour nous une signification identique. Selon la première, la forme A, historiquement la plus ancienne, aurait pris postérieurement la forme S, par simple élimination des textes *Gel.* D'après la seconde au contraire, la forme S aurait d'abord existé telle quelle, mais on l'aurait grossie plus tard des éléments *Gel.* et elle aurait ainsi acquis la forme A.

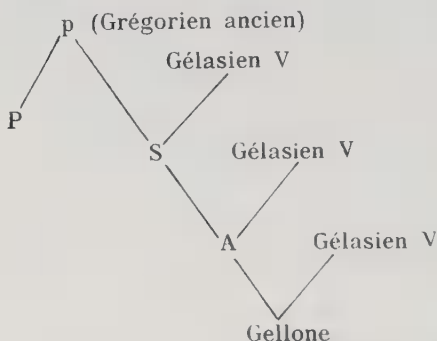
Comment choisir entre ces deux explications? — La plupart des critiques sont demeurés fidèles à l'opinion traditionnelle: le sacramentaire d'Angoulême (après le *Gellonense*) représente un stade plus ancien que celui de Saint-Gall. Mais, dans un travail récent, M. Hans Hohlwein s'est catégoriquement prononcé en sens contraire¹⁷ et son

étrangers à la pratique romaine des VII^e et VIII^e siècles. Somme toute, l'exemplaire dont se servait notre anonyme devait avoir la même physionomie composite que l'actuel *Vat. Reg.* 316.

¹⁶ Les sacramentaires A et S sont mutilés tous les deux, mais non aux mêmes endroits. Chacun des deux possède un certain nombre de sections qui manquent dans l'autre. Si l'on veut comparer, de l'un à l'autre, les proportions des divers composants, il ne faut donc considérer que les parties où les deux manuscrits se font parallèle. Cette précaution prise, je trouve 521 oraisons grégoriennes dans A, contre 518 dans S.

¹⁷ *Untersuchungen über die überlieferungsgeschichtliche Stellung des Sacramentarium Gregorianum*, dans les *Ephemerides liturgicae*, XLII, 1928, p. 231—257; 444—473

jugement a impressionné des savants tels que M. Hans Lietzmann¹⁸ ou le Right Rev. W. H. Frere¹⁹. M. H. Hohlwein a été très frappé du fréquent accord qui règne entre le sacramentaire grégorien de Padoue (P) et le *Sangallense* (S). Les deux livres, dit-il, concordent dans leurs points essentiels. Le sacramentaire de Padoue est contenu dans celui de Saint-Gall²⁰. Il faut en conclure qu'ils dérivent tous deux d'un modèle commun, d'un antique Grégorien²¹. Ceci admis, le sacramentaire d'Angoulême apparaîtra comme une nouvelle édition, fortement gélasianisée, de S. Et, plus tard encore, par de nouvelles insertions d'éléments gélasien et gallicans, on obtiendra le *Gellonense*²². Au point de départ, nous aurions donc un Grégorien très ancien (p), très voisin de P, qui, par additions répétées de matériaux gélasien, aurait subi une progressive transformation; il aurait ainsi successivement revêtu les formes de plus en plus gélasianisées que nous offrent les manuscrits de Saint-Gall, d'Angoulême et, en fin de série, de Gellone. A chaque nouvelle étape, le Gélasien aurait fourni de nouveaux apports²³. Le schéma suivant exprimerait exactement, je crois, les idées de M. Hohlwein:



¹⁸ *Auf dem Wege zum Urgregorianum*, Jahrbuch IX, 1929, p. 132—138; cf. p. 135.

¹⁹ *Studies in early Roman Liturgy. I. The Kalendar* (Alcuin Club Collections, No XXVIII), Oxford-London 1930, p. 56—60.

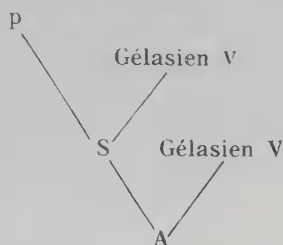
²⁰ Ceci n'est pas exact, si l'on entre dans le détail de la composition des messes. Toutes les oraisons de P ne figurent pas dans S aux messes correspondantes.

²¹ *Untersuchungen*, p. 251.

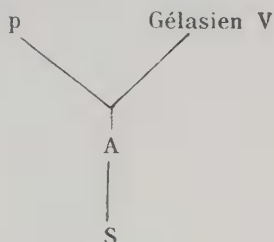
²² *Ibid.*, p. 250. M. H. Hohlwein considère comme acquise la thèse de M. Baumstark sur les prétendues sources ambrosiennes du „Gélasien du VIII^e siècle“ (*ibid.*, note 61). Je crois avoir prouvé que les livres ambrosiens, loin d'avoir contribué à l'élaboration du „Gélasien du VIII^e siècle“, en sont au contraire directement tributaires. Cf. *Les messes des jeudis de carême*, p. 364—370. Cette partie de mon travail semble avoir échappé à l'attention de M. Hohlwein qui, dans son résumé (*Jahrbuch*, I. c.), la passe entièrement sous silence.

²³ Selon M. H. Hohlwein, cette même conclusion se dégagerait de mes propres recherches: „... beweisen die Untersuchungen A.s., daß ein Gelasianum immer wieder und immer nur Ersatz geliefert hat (*Jahrbuch* X, p. 368).

Sans autres preuves, cette généalogie ne s'impose pas. Le fait — le fait unique — qu'invoque M. Hohlwein, à savoir l'accord fréquent des sacramentaires P et S, peut comporter d'autres explications. Que l'on prenne A, au lieu de S, et on y trouvera autant d'éléments grégoriens. La seule différence est qu'en A le contexte gélasien sera plus copieux. Mais, sans autre examen, on ne peut pas plus affirmer la filiation directe de S, à l'égard du vieux grégorien de type P, que celle de A. En d'autres termes, le schéma



n'est pas *a priori* plus vraisemblable que celui-ci :



Dans l'abstrait, l'un et l'autre justifient également la présence, en A aussi bien qu'en S, de la substance du Grégorien p. M. Hohlwein n'envisage que la première des deux hypothèses et il l'adopte d'emblée, sans nous donner les raisons de son choix. Il eût fallu montrer que, seule, elle donne une explication acceptable des faits que nous pouvons observer, — qu'elle est en accord avec la chronologie des documents, — qu'elle s'harmonise avec l'ensemble du mouvement liturgique, tel qu'il se dessine nettement dans nos pays depuis le milieu de VIII^e siècle. Malheureusement, si l'on essaie ces diverses épreuves et confrontations, il ne me semble guère possible de conserver le moindre doute sur le caractère tardif et dérivé du sacramentaire de Saint-Gall.

C'est la conclusion que j'avais exprimée, il y a une dizaine d'années, après avoir étudié les principaux passages où A et S différaient l'un de l'autre²⁴. Qu'il me soit permis, non de reprendre tout l'exposé,

²⁴ A propos de quelques sacramentaires récemment édités, dans la Revue des Sciences religieuses, II, 1922, p. 190—210. Cf. p. 195—210.

mais de revenir sur un ou deux des cas analysés, en ajoutant quelques observations, à propos d'autres sacramentaires de la même famille.

Le premier de mes exemples concernait les scrutins préparatoires au baptême. On sait que, dans l'ancienne liturgie romaine (V^e—VI^e s.), ils étaient au nombre de trois²⁵. Au VIII^e siècle, nous en trouvons sept. Sans rechercher ici les causes et les circonstances de cette multiplication, nous devons examiner en quelle manière elle affecta les sacramentaires. Le Gélisien (V) suppose encore l'ancienne discipline. La messe du 3^e dimanche de carême est intitulée: *Tertia dominica quae pro scrutiniis electorum celebratur*. Celle du 4^e: *Quarta dominica, pro scrutinio II*. Celle du 5^e: *Quinta dominica quae pro scrutinio celebratur*²⁶. Les oraisons ont toutes trait à la préparation spirituelle des catéchumènes. Le *Hanc igitur oblationem* du Canon ne possède pas encore la clause *diesque nostros . . .*, introduite par saint Grégoire, ce qui est un indice de la haute antiquité de ces messes.

Dans le Grégorien (P et H), nous trouvons, aux trois dimanches en question, des messes à trois oraisons qui n'ont aucun rapport avec le baptême. Depuis les temps lointains où avait été rédigé le vieux Gélisien, l'ordonnance de la liturgie baptismale a complètement changé. Désormais les scrutins, au nombre de sept, ont lieu en semaine, à partir du mercredi après le 3^e dimanche de carême. Ils sont décrits dans un *ordo* spécial qui accompagna en Gaule la diffusion du Grégorien²⁷. Il est tout naturel qu'en ce dernier livre nous ne rencontrions plus, aux 3^e, 4^e et 5^e dimanches de carême, qu'une simple messe *de tempore*, comme aux dimanches précédents, depuis la septuagésime.

Que se produisit-il en Gaule, lorsque l'arrivée du Grégorien y fit connaître cette nouvelle pratique romaine? Ou, plus exactement, à quel parti s'arrêta le compilateur du „Gélisien du VIII^e siècle“, en présence des deux directions divergentes que lui indiquaient ses deux autorités romaines? Opta-t-il, aux 3^e, 4^e et 5^e dimanches de carême, pour les messes des scrutins (Gélisien) ou pour les messes *de tempore* (Grégorien)?

Les sacramentaires de Gellone et d'Angoulême reproduisent les trois messes *de scrutiniis*, telles que nous les lisons dans le *Vat. Reg.* 316 (V). Mais, en ce dernier livre, elles se présentent encore seules, alors

²⁵ Il n'y a guère de controverse sur cette question. Elle a encore été récemment exposée par M. A. Dondeyne, *La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne*, Revue d'Hist. ecclés. de Louvain, XXVIII, 1932, p. 5—33. Voy. surtout p. 21—25. M. Dondeyne ne paraît pas connaître la récente publication de Dom C. Lambot, *North Italian Services of the eleventh Century. Recueil d'Ordines du XI^e siècle provenant de la Haute-Italie*, t. LXVII de la collection Henry Bradshaw Society, Londres, 1931.

²⁶ Wilson, p. 34, 38, 42.

²⁷ L'ordo VII de Mabillon (N^o XI dans ma liste d'ordines).

que dans les deux „Gélasien du VIII^e siècle“ chacune d'elles est précédée d'une messe *de tempore*: les messes *de scrutiniis* continuent la tradition gélasienne, avec les trois scrutins dominicaux, tandis que les messes *de tempore* correspondent à la nouvelle discipline grégorienne, où les dimanches sont libérés de tout lien avec la liturgie baptismale.

Dans le *Sangallense* (S), de même que dans son congénère le cod. 30 de Rheinau (R), nous ne trouvons que les messes *de tempore*²⁸.

N'est-il pas évident que l'état primitif, reflétant les incertitudes d'une période de transition, est celui qu'offrent les manuscrits de Gelone et d'Angoulême? On comprend qu'un clerc ou moine franc, au milieu du VIII^e siècle, n'ait pas encore osé sacrifier l'ancienne discipline des scrutins dominicaux, qui était considérée, avant que l'on ne connût le Grégorien, comme l'authentique pratique romaine. Cependant, autour de lui, il devait voir que la liturgie grégorienne faisait des progrès tous les jours. Lorsque le roi Pépin s'efforçait de faire adopter partout la liturgie romaine, il s'agissait évidemment de la liturgie alors en vigueur à Rome, c'est-à-dire de la liturgie grégorienne. Dom Mohlberg a rappelé récemment l'attention sur l'efficace secours que dût apporter aux efforts du roi franc le séjour du pape Étienne II en France, en 753—754²⁹. Comment les hauts prélats conseillers du roi, tels que Chrodegang de Metz ou Remy de Rouen, si notoirement épris de liturgie romaine, auraient-ils négligé cet élémentaire et puissant moyen de propagande qu'était la diffusion du sacramentaire grégorien? Chrodegang dirigeait la légation envoyée à Rome par Pépin pour escorter Étienne II, durant son voyage au royaume des Francs. Remy, frère du roi, avait obtenu qu'un des maîtres de la *schola cantorum* de Rome vint à Rouen instruire ses clercs. Ils étaient donc à même, l'un et l'autre, de savoir très exactement quels étaient les livres liturgiques en usage à Rome, et aussi de s'en procurer de fidèles exemplaires.

Le Grégorien évidemment, pas plus en France qu'il ne l'avait fait à Rome même, ne pouvait, du jour au lendemain, éliminer radicalement, des milieux où on l'employait, l'antique Gélasien. Mais de ce dernier les beaux jours étaient passés. On pouvait prévoir que son influence irait se restreignant sans cesse, au bénéfice du vrai sacramentaire romain officiel. Le „Gélasien du VIII^e siècle“ ne fut qu'un compromis. On ne voulait, on ne pouvait peut-être pas rompre brutalement avec les traditions qu'avait longtemps nourries le vieux Gélasien. On

²⁸ Le cod. 30 de la bibl. cantonale de Zurich présente ailleurs les trois messes des scrutins: en tête d'un *ordo baptisterii*, où elles font assez étrange figure, sans liaison aucune avec le contexte (Gerbert, *Monum. vet. lit. alem.*, t. I, p. 248—249). Il est clair que ce n'est pas là leur place primitive.

²⁹ *Note liturgiche. Elementi per precisare l'origine del sacramentario gelasiano del secolo VIII*, dans les *Rendiconti della Pontificia Accademia romana di Archeologia*, vol. VII, 1931, p. 19—33. Cf. p. 28—31.

désirait d'autre part se conformer, selon le vœu du roi et de ses conseillers ecclésiastiques, à la pratique liturgique du Siège apostolique. Les deux tendances devaient momentanément trouver satisfaction dans cette compilation hybride, où s'amalgamaient les deux sacramentaires romains. Mais, avec l'écoulement des années, les ecclésiastiques de l'ancien temps, formés jadis à la vie liturgique dans la pratique des sacramentaires indigènes et du Gélasien, étaient peu à peu remplacés par de nouvelles générations, orientées selon l'esprit nouveau. Pour celles-ci, le Gélasien était périmé. Il était donc inévitable qu'en recopiant la compilation mixte du VIII^e siècle, on laissât tomber, d'une transcription à l'autre, ce qui provenait du livre démodé. La descendance du „Gélasien du VIII^e siècle“ devait donc, en s'écartant de l'archétype primitif, se rapprocher de plus en plus du pur Grégorien. Charlemagne, héritier des vues de son père, prit des mesures plus radicales et fit du Grégorien le livre officiel. Mais, dès avant lui, le mouvement qui devait aboutir à l'élimination définitive du Gélasien était assuré du succès.

Plaçons maintenant, en demeurant dans la perspective de cette évolution liturgique, les sacramentaires de Gellone, Angoulême et Saint-Gall dans l'ordre que leur assigne M. H. Hohlwein et essayons de voir comment s'enchaînent, d'un exemplaire à l'autre, les modifications apportées au rituel des scrutins baptismaux. — L'exemplaire de Saint-Gall, nous dit-on, est à l'origine. Il dérive directement d'un modèle grégorien, auquel on a ajouté une quantité à peu près équivalente de textes empruntés au Gélasien. Mais, en ce qui concerne les messes des scrutins, on a nettement laissé de côté la discipline archaïque encore exprimée en ce dernier livre. Les scrutins, au nombre de sept, étant désormais placés aux jours de semaine, il n'y avait aucune raison de reproduire aux 3^e, 4^e et 5^e dimanches de carême, les messes gélasiennes *de scrutiniis*. Conformément à l'exemple donné par le Grégorien, ces trois dimanches n'ont, dans S, que des messes *de tempore*.

Reste à expliquer comment, d'un modèle ainsi disposé, on aurait pu tirer des copies telles que les manuscrits de Gellone et d'Angoulême, où les anachroniques messes dominicales *de scrutiniis* font suite aux messes *de tempore*. M. Hohlwein nous dit que c'est une interpolation gélasienne. Mais à quoi attribuer ce retour offensif de la liturgie gélasienne? En cette fin du VIII^e siècle, les *ordines romani* et les répliques de l'*Hadrianum* se multiplient sous la plume des copistes, attestant la force du courant grégorien. Le *Sangallense* lui-même témoigne dans le même sens. Alors, qui aurait eu l'idée, dans ce livre à-demi grégorien, de venir insérer des messes gélasiennes correspondant à une pratique depuis longtemps abolie? Pourquoi cette vaine fantaisie?

Je n'en vois pas d'explication possible, alors que tout au contraire est parfaitement clair si, comme je l'ai exposé plus haut, nous voyons

dans les sacramentaires de Gellone et d'Angoulême l'état premier du „Gélasien du VIII^e siècle“ et, dans celui de Saint-Gall, une réédition plus récente, modernisée, selon la mode régnante, dans le sens grégorien.

L'ordre Gellone — Angoulême — Saint-Gall est suggéré par la chronologie³⁰. En outre, il permet seul de voir comment à ces exemplaires anciens du „Gélasien du VIII^e siècle“ se raccordent les exemplaires des siècles suivants, le sacramentaire de Fulda pour le X^e siècle et, pour le XI^e, le *Rossianum*. A nos trois dimanches de carême, les messes se présentent, dans cet ensemble de manuscrits, ainsi que l'indique le tableau suivant:

Messes de scrutiniis:	Gél. V	Gell.	A			
Messes de tempore:	Grég. { P H	Gell.	A	S	Fuld.	Ross.

Les deux sacramentaires de Gellone et d'Angoulême juxtaposent les traditions gélasienne et grégorienne. A partir du S, c'est la seconde seule qui se maintient. L'extinction, après A, de la tradition gélasienne n'introduit aucune brisure dans la série. Qu'au contraire l'on transporte, comme le voudrait M. Hohlwein, S entre P et Gell., et toute continuité sera rompue. Entre S et *Fuld.*, les deux sacramentaires Gell. et A, avec leurs messes gélasiennes, apparaîtront comme un bloc erratique tombé on ne sait d'où.

La composition des messes *de tempore* permet de mieux percevoir encore le véritable enchaînement de nos textes. En voici le schéma:

3^e dimanche:

PH

AS³¹

Quaes. omnipotens Deus vota.

Quaes. o. D. vota.

Propitiare.

Sup. obl. *Haec hostia domine quaesumus.*

Secr. *Suscipe q. d. nostris.*

V. D. Ut cum abstinentia.

Ad compl. *Cunctis nos domine realibus.*

Post com. *Cunctis nos.*

Super pop. *Subiectum tibi.*

³⁰ Au jugement de Dom A. Wilmart (Rev. Bénéd. XLII, 1930, p. 222), le sacramentaire de Gellone aurait vraisemblablement été transcrit entre 770 et 780. Dom Cagin se contente de reproduire, pour le manuscrit d'Angoulême, l'appréciation de L. Delisle: écriture du VIII^e ou du commencement du IX^e siècle (Préface, p. V—VII). Pour le manuscrit de Saint-Gall, Dom Mohlberg propose la date 780—810 (op. cit., p. XCVIII). Mais la formule *Pro christianissimis imperatoribus nostris*, dans les prières du vendredi-saint, n'a été de mise pour la première fois qu'en septembre 813 (cf. Rev. des Sciences rel. II, 1922, p. 205).

³¹ La composition de ces messes est identique en A et S. Mais, dans S, les postcommunions du 5^e dimanche et du lundi ont été interverties.

Fuld.

Quaes. o. D. vota.
 Sup. obl. *Suscipe q. d. devotorum* ³².
V. D. Ut cum abstinentia.
 Ad compl. <A> *cunctis nos*
 Sup. pop. *Subiectum tibi.*

Ross.

Quaes. o. D. vota.
 Secr. ÷ *Suscipe q. d. nostris*
Gregorius. Haec hostia.
 Ad compl. <A> *cunctis nos.*

4^e dimanche:

P

*Deus qui in deserti.*Sup. obl. *Sacrificiis.*Ad c. *Da nobis mis. Deus.*

H

*Concede q. o. D.*Sup. o. *Sacrificiis.*

Ad c. *Da nobis mis. Deus.*
 Alia or. ad missam. *Deus*
qui in deserti.

AS

*Concede.**D. qui in deserti.*Secr. *Sacrificiis.**V. D. Te creatorem.*Pc. *Da nobis m. D.*S. p. *Tu semper quaes.*

Fuld.

Concede q. o. D.
 Sup. o. *Suscipe domine sacrificium* ³³.
V. D. Et de creatorem.
 Ad c. *Da nobis m. D.*
 S. p. *Tu semper quaes.*

Ross.

Concede.
 Secr. *Sacrificiis.*
 Ad c. *Da nobis m. D.*
 S. p. *Deus qui in deserti.*

5^e dimanche:

P H

*Quaes. o. D. familiam.*S. o. *Haec munera domine.*Ad c. *Adesto nobis domine.*

AS

*Quaes. o. D. familiam.**Deus qui sperantibus.*S. o. *Munera.**V. D. Maiestatem.*P. c. *Adesto nobis domine* ³⁴.S. p. *Da nobis quaes.*

Fuld.

Quaes. o. D. familiam.
 S. o. *Haec munera.*
V. D. Maiestatem.
 P. c. *Adesto nobis domine.*
 S. p. *Benedictio* ³⁵.

Ross.

Quaes. o. D. familiam.
 Secr. *Haec munera*
 Ad c. *Adesto nobis domine.*

³² Cette oraison *Suscipe* n'est pas celle de AS. Le copiste du *Fuldense* a mis ici celle que donnent AS au vendredi de la première semaine. En revanche, à ce vendredi, il a placé celle qu'ont AS au présent dimanche.

³³ Dans AS, au samedi avant le premier dimanche de carême.

³⁴ Dans S, on a ici la postcommunion du lendemain et le lendemain celle-ci.

³⁵ Le lendemain dans AS.

Le compilateur du „Gélasien du VIII^e siècle“ composa ces trois messes, ainsi qu'en témoignent A et S, à peu près exclusivement à l'aide du Grégorien. Ce dernier sacramentaire, il est vrai, n'avait à ces dimanches que des messes à trois oraisons. Il fallait donc trouver en outre, pour remplir le cadre gélasien, une seconde oraison avant la secrète et une oraison *super populum*. Ces oraisons supplémentaires furent empruntées aux messes grégoriennes voisines³⁶. Dans un seul cas, le Gélasien a été mis à contribution: l'oraison *post communionem* de la deuxième messe des scrutins, au 4^e dimanche (*Tu semper quaesumus domine . . .*), a été réemployée, à la messe de *tempore* du même jour, comme oraison *super populum*. Ce détail mérite d'être remarqué: il établit le lien entre les deux séries de messes et indique que S (possédant cette oraison sans avoir la messe de *scrutinio*) dépend d'un modèle où figuraient les deux séries, tel par conséquent que les manuscrits de Gellone et d'Angoulême.

Dans le *Fuldense*, la „grégorianisation“ des messes de *tempore* est déjà sensible. On s'est rapproché du cadre grégorien en éliminant, avant la secrète, la seconde oraison anonyme. Mais la dépendance, à l'égard de la forme AS, est encore très marquée. Les oraisons *super populum* ont été maintenues et, aux deux premiers dimanches, ce sont celles de AS. Celle du troisième provient aussi de AS, mais il y a eu interversion avec l'oraison correspondante de la messe du lendemain³⁷. Les préfaces propres de AS survivent également dans le *Fuldense*.

Avec le *Rossianum*, l'évolution est plus avancée, mais toujours dans le même sens. Les messes des 3^e et 5^e dimanches sont réduites, comme dans le Grégorien, à trois oraisons. Seule, celle du 4^e dimanche possède une 4^e oraison *super populum*. C'est là une anomalie, car, dans le *Rossianum*, les messes dominicales, même en carême, n'ont que trois oraisons. Tout s'explique, si l'on remarque que H, après l'oraison *ad complendum*, offre une variante pour la première oraison de la messe: *Alia or. ad missam: Deus qui in deserti . . .* Primitivement en effet, ainsi qu'en témoigne le sacramentaire de Padoue (P), cette oraison avait figuré au début de la messe. Dans H, elle a été remplacée par l'oraison *Concede*, mais on l'a conservée en appendice. Un copiste postérieur se méprit et l'intitula „or. *super populum*“: c'est en cette qualité qu'elle fut recueillie dans le *Rossianum*.

Somme toute, les trois messes du *Rossianum* sont presque identiques à celle de H. Seule, la secrète *Suscipe*, à la messe du troisième dimanche, continue la tradition du „Gélasien du VIII^e siècle“ (AS).

³⁶ Pour le détail, cf. Rev. des Sc. rel. II, 1922, p. 199—201.

³⁷ On constate une interversion semblable pour l'oraison *super oblata* du premier dimanche. Cf. ci-dessus, p. 58, note 32.

Mais pour peu de temps. Les extrémités de ses lignes sont, dans le manuscrit, marquées d'obèles (·) et, dans la marge opposée, on lit, sous le titre *Gregorius*, le texte de la secrète grégorienne *Haec hostia*. Obèles et oraison marginale sont encore du XI^e siècle, mais d'une écriture un peu moins ancienne que celle du contexte. Peu après l'achèvement du manuscrit, un reviseur a donc voulu substituer à la secrète héritée du „Gélasien du VIII^e siècle“ celle du Grégorien. Or les corrections analogues sont très nombreuses tout au long du manuscrit. Dans l'édition de M. Brinktrine, je compte, de la messe 2 à la messe 283, plus de 130 oraisons grégoriennes de remplacement, ajoutées en marge par le reviseur (ou les reviseurs), tandis que les oraisons du texte primitif sont désignées par les obèles comme devant être laissées de côté³⁸. Nous voyons là, dans un exemple concret, comment le flot montant de la liturgie grégorienne submergeait peu à peu les derniers îlots où survivaient encore péniblement de lointains témoins de la tradition gélasienne du VIII^e siècle. Le mouvement „grégorianisant“, inauguré presque aussitôt après l'apparition de l'archétype de AS, est ici bien près d'atteindre victorieusement son terme.

Supposons maintenant qu'à l'abbaye de Nieder-Altaich, vers la fin du XI^e siècle, on ait eu besoin d'un sacramentaire de plus et qu'on ait décidé de prendre une copie de notre actuel *Rossianum*. Le moine chargé de la besogne aurait évidemment tenu compte des corrections marginales. Pour la messe du troisième dimanche de carême, il aurait sans aucun doute adopté, au lieu de la secrète primitive *Suscipe*, la secrète grégorienne *Haec hostia*. Et pareillement dans tous les cas analogues. Le résultat de cette transcription, ou *Rossianum* 2, aurait donc été sensiblement plus proche du Grégorien que ne l'avait été le *Rossianum* 1 sous sa forme primitive. Pour nos trois messes dominicales, le *Rossianum* 2 aurait parfaitement coïncidé avec H. Mais on voit de quelle illusion on serait victime si, du fait de cette similitude, on voulait conclure que R 2 descend en ligne directe de H.

L'exemple tiré des trois messes de carême n'aurait évidemment qu'une force probante assez restreinte s'il était unique. Mais, si l'on veut bien se reporter à la *Note* où j'ai examiné les principaux cas de divergence entre A et S, on verra qu'ils s'expliquent tous de la même manière: S est une simplification de A³⁹. On peut le vérifier presque

³⁸ Voir, dans l'édition de M. Brinktrine, la planche photographique placée en regard de la p. 94.

³⁹ Je ne veux pas dire que le manuscrit S procède du manuscrit A. Il s'agit, non des manuscrits eux-mêmes dans leur matérialité, mais de la forme particulière que prend en chacun d'eux l'espèce de sacramentaire qu'ils représentent l'un et l'autre. Que S soit une simplification de A, cela signifie donc que la forme A est plus ancienne que la forme S et que celle-ci a été obtenue en allégeant la forme A de certains éléments.

à chaque page du sacramentaire. L'explication est efficace dans tous les cas, tandis que l'hypothèse contraire, à savoir que A serait une amplification de S, par addition d'éléments gélasiens, se heurte à d'insurmontables difficultés. Je citerai encore, pour terminer, un de mes anciens exemples, relatif à la fête de l'Annonciation.

Voici comment est composée la messe de cette fête dans P et dans H. Je mets devant chaque oraison un numéro d'ordre, à la suite du sigle représentant le sacramentaire, afin de reconnaître au premier coup d'œil ces formules, lorsque nous les retrouverons dans les sacramentaires postérieurs.

P	H
P 1. <i>Gratiam tuam.</i>	H 1. <i>Deus qui de beatæ.</i>
	H 2. <i>Ad missam. Deus qui hodierna.</i>
P 2. Sup. obl. <i>Accepta tibi sit.</i>	H 3. Sup. o. <i>In mentibus.</i>
P 3. V. D. <i>Quia per mirabile</i> ⁴⁰ .	
P 4. Ad c. <i>Deus qui de divinis.</i>	H 4. P 1. Ad c. <i>Gratiam tuam.</i>
P 5. Alia or. <i>Protege domine.</i>	

Le Gélasien V a aussi une messe pour l'Annonciation. Il est évident qu'il ne la doit pas à son ancêtre romain. Elle fut composée en France et en partie à l'aide d'oraisons empruntées aux livres gallicans:

- V 1. *Exaudi nos domine sancte* ⁴¹.
- V 2. *Te quaesumus domine* ⁴².
- V 3. Secr. *Oblationes nostras* ⁴³.
- V 4. Post c. *Quos caelesti* ⁴⁴.
- Orationes ad vesperum.
- V 5. *Beatæ et gloriosæ.*
- V 6. *Beatæ et gloriosæ.*
- V 7. *Porrige nobis* ⁴⁵.

Le compilateur du „Gélasien du VIII^e siècle“ trouvait donc une messe différente en chacun des deux sacramentaires, V et P, qui étaient ses principales autorités. Comment va-t-il faire son choix? — A et S ne nous donnent pas tout à fait la même réponse. Il nous faut donc avant tout rechercher où est le texte le plus autorisé, celui qui a le plus fidèlement conservé, pour cette fête, l'œuvre de notre rédacteur. En A, il y a deux messes. En S, nous n'en trouvons qu'une, de même que dans le *Fuldense* et le *Rossianum*. Voici la composition des unes

⁴⁰ Cf. Bobbio 129. — Je cite le missel de Bobbio d'après l'édition de M. E. A. Lowe, vol. LVIII de la collection Henry Bradshaw Society, Londres 1920.

⁴¹ Cf. Bobbio 125. ⁴² Ibid. ⁴³ Ibid. 127.

⁴⁴ Ailleurs dans V, P et H.

⁴⁵ Cf. P 816 et H 204, 32.

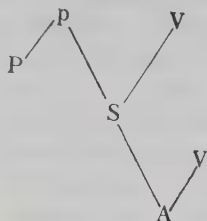
et des autres. Je marque de la lettre G, suivie d'un numéro d'ordre, les formules qui ne viennent ni de V ni de P.

A	S
P 1. H 4. <i>Gratiam tuam.</i>	
G 1. <i>Omn. semp. Deus qui coaeternum . . .</i>	O. s. D. qui coaeternum.
P 2. Secr. <i>Accepta tibi sit.</i>	
P 4. Post c. <i>Deus qui divinis.</i>	
Alia.	
V 1. <i>Exaudi nos domine sancte</i>	Exaudi nos d. s.
G 2. Secr. <i>Altari tuo domine</i>	Secr. Altari tuo.
V 3. <i>Oblationes nostras</i>	Oblationes.
P 3. V. D. <i>Qui nos mirabile</i>	V. D. Qui nos mirabile.
G 3. Post c. <i>Adesto domine populo</i>	Post c. Adesto domine.
P 5. Ad pop. <i>Protege domine</i>	Sup. pop. Protege domine.
Item alias or.	Aliae or.
V 5. <i>Beatae et gloriosae</i>	Beatae et gl.
V 6. <i>Beatae et gloriosae</i>	Beatae et gl.
V 7. <i>Porrige nobis</i>	Porrige nobis.
Fuld.	Ross.
H 1. <i>Deus qui in beatae</i>	Ad coll. Deus qui de beatae.
H 2. <i>Deus qui hodierna</i>	Ad miss. Deus qui hodierna.
V 1. Alia. <i>Exaudi nos domine.</i>	
G 2. Sup. obl. <i>Altari tuo</i>	Secr. Altari tuo.
V 3. Alia. <i>Oblationes.</i>	
P 3. V. D. <i>Qui per beatae.</i>	
G 3. Ad c. <i>Adesto domine.</i>	H 3. Ad compl. In mentibus.
P 5. Sup. pop. <i>Protege domine.</i>	
Aliae or.	
V 5. <i>Beatae et gl.</i>	
P 1. H. 4. <i>Gratiam tuam.</i>	
G 1. Alia. <i>O. s. D. qui coaeternum.</i>	
V 6. <i>Beatae et gl.</i>	
V 7. <i>Porrige nobis.</i>	

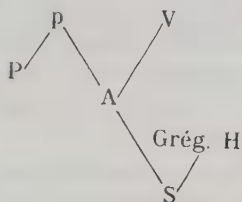
A priori, il semblerait assez étrange de vouloir placer A, avec ses deux messes, entre S et *Fuld.*, qui n'en ont qu'une. Pourquoi un copiste, ayant la forme S comme modèle, aurait-il éprouvé le besoin de composer une messe de plus? — Au contraire, si A représente l'œuvre du compilateur primitif, la difficulté s'évanouit. Notre liturgiste disposait, par ses modèles (V et P), de deux formulaires différents. Il n'a rien voulu en perdre et il les a combinés en deux nouvelles messes. De fait, celles-ci contiennent toute la matière de V et toute la matière de P, sauf une oraison, V 2, laquelle d'ailleurs ne réapparaîtra dans aucun exemplaire postérieur du „Gélasien du VIII^e siècle“. Mais ici, comme en plusieurs autres endroits de A, la surabondance des matières ne

pouvait être qu'un embarras pour les usagers du sacramentaire. Ainsi en jugea le copiste de S, qui, des deux messes de A, fit une messe unique⁴⁶.

Cette conclusion s'impose si l'on considère quelles sont les oraisons de A qui manquent en S. Ce sont les oraisons grégoriennes P 1, P 2, P 4. Dès lors, il faut renoncer à faire dériver A de S et rejeter le schéma qui résume la théorie de M. H. Hohlwein:



Ce schéma en effet ne peut rendre compte de la présence, en A, d'éléments de p (P 1, P 2, P 4), étrangers à S aussi bien qu'à V. Le fait au contraire est parfaitement normal, si A est à l'origine de S:



On comprend fort bien que les formules P 1, P 2, P 4, passées de p en A, aient été laissées de côté par le scribe de S. S s'explique par A, et non A par S. Ce dernier, ici encore, apparaît comme une simplification de A. Mais, ce qui n'est pas habituel, les éléments de A négligés par S sont, dans le cas présent, de nature grégorienne⁴⁷. Ordinairement en effet, les formules éliminées par le copiste de S appartiennent à la tradition gélasienne. La présente exception tient à ce que le scribe de S, pour distinguer dans son modèle (de type A) les éléments grégoriens à conserver, se servait d'un exemplaire de ce dernier sacramentaire appartenant à la famille de H. Celui-ci ne contenant pas les deux oraisons P 2 et P 4, notre liturgiste ne les a pas reconnues pour grégoriennes. L'influence de H sur la rédaction

⁴⁶ Même situation au mercredi saint. Les deux messes de A sont contractées en une seule dans S. Cf. *Rev. des Sc. rel.* II, 1922, p. 201—202.

⁴⁷ Inversement, je ne trouve aucune formule de P qui, figurant dans S en même lieu et place, soit absente de A. C'est la vérification de l'exactitude de mon schéma.

de S se reconnaît en d'autres endroits⁴⁸. Nous devons en conclure que le type S n'a pu voir le jour avant les toutes dernières années du VIII^e siècle. Il est même plus conforme aux vraisemblances de supposer un assez long délai entre l'arrivée de H à Aix-la-Chapelle et l'époque où une de ses copies fut utilisée par le liturgiste d'Alémanie auquel nous devons la forme S.

Dans le *Fuldense*, la messe de l'Annonciation porte manifestement le signe de H. En gros, elle ressemble à la messe unique de S ou à la seconde messe de A. Mais elle s'ouvre par deux oraisons (H 1, H 2) empruntées directement à la messe de H.

Ainsi qu'il fallait s'y attendre, avec le *Rossianum* l'empreinte de H s'accroît fortement. La messe, précédée d'une oraison *ad collectam*, est réduite, selon le type grégorien, à trois formules. L'oraison *ad collectam* et l'oraison *ad missam* sont ces deux oraisons de H (H 1, H 2) que nous venons de rencontrer dans le *Fuldense*. Pour la postcommunion, le *Rossianum* substitue une nouvelle oraison de H (H 3) à la formule (G 3) du „Gélasien du VIII^e siècle“. De ce dernier, il ne conserve plus que la secrète (G 2).

Il serait aisé de multiplier ces démonstrations de détail. En somme l'histoire du „Gélasien du VIII^e siècle“ n'est guère compliquée. Au début, compilation assez touffue, où s'entremêlent surtout le Gélasien de type V et le Grégorien de type P. Les compilateurs sont habituellement gens de plus de mémoire que d'imagination. Peu créateurs, ils éprouvent en revanche un attachement paternel pour les textes qu'ils ont recueillis. Il leur en coûte d'en sacrifier. Il leur semble volontiers que leur ouvrage sera plus parfait si la matière y surabonde. Le rédacteur du „Gélasien du VIII^e siècle“ mit ainsi au jour un sacramentaire de dimensions insolites. Deux siècles plus tard, à Saint-Alban de Mayence, un autre moine collectionneur obéira aux mêmes senti-

⁴⁸ Par exemple, à la messe de la Nativité, qui est ainsi composée en A et S:

A	S
A 1300. <i>Adiuvet</i> (dans V et P)	= S 1157.
A 1301. <i>Adesto</i> (dans V, ailleurs)	= S 1158.
	S 1159. <i>Supplicationes</i> (dans H).
A 1302. Secr. <i>Accipe</i> (dans P)	= S 1160.
A 1303. <i>Suscipe</i> (dans V)	= S 1161.
	S 1162. <i>Alia. Unigeniti</i> (dans H).
A 1304. V. D. (dans P)	= S 1163.
A 1305. Post c. <i>Sumptis</i> (dans V)	= S 1164.
A 1306. Ad pop. <i>Adesto</i> (dans V)	S 1165. <i>Famulis</i> (dans H).

La messe de A vient toute entière de V et P combinés suivant l'ordinaire. En S, nous trouvons trois oraisons de H, dont deux simplement ajoutées en surcharge (S 1159, 1162), fait assez rare, et une (S 1165) substituée à une formule gélasienne. Ici encore mon schéma peut seul expliquer la divergence des deux sacramentaires

ments en produisant le pontifical romano-germanique, ouvrage aussi exubérant, en son genre, que le „Gélasien du VIII^e siècle“, auquel il doit d'ailleurs beaucoup. Les deux compilations connurent de semblables vicissitudes, bien que leur destinée finale n'ait pas été la même. Dans un livre liturgique, le trop est l'ennemi du bien. Les usagers veulent un directoire clair, qui leur donne, pour chaque circonstance, les textes nécessaires. Ils ne tiennent pas à avoir l'embarras du choix. C'est pourquoi, d'une transcription à l'autre, le sacramentaire du VIII^e siècle et le pontifical du X^e vont en s'allégeant.

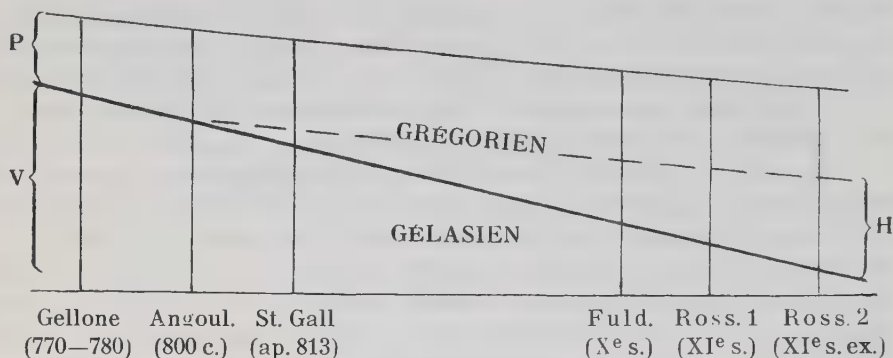
Pour le sacramentaire, cette évolution vers une forme plus simple s'opéra dans l'ambiance et sous l'influence du Grégorien. L'exemplaire de Gellone est encore très près de l'exubérance primitive. Celui d'Angoulême est déjà un peu plus dépouillé. Avec S, les éléments relevant de la tradition gélasienne, désormais anachronique, sont largement élagués. De plus, l'action directe de H, promu par Charlemagne à la dignité de livre officiel, commence à devenir perceptible. Aux siècles suivants, on lui emprunte de plus en plus. Les messes se conforment au cadre grégorien, lequel ne comporte plus que trois oraisons. Les formules sacrifiées sont naturellement les formules gélasiennes. De plus, les clercs qui n'osent pas encore prendre congé définitif du „Gélasien du VIII^e siècle“ (et l'on sait combien, en ce domaine les habitudes sont tenaces⁴⁹), le „grégorianisent“ de plus en plus, en substituant des oraisons de H à nombre d'oraisons gélasiennes encore conservées dans leur modèle.

On peut dire, d'une manière générale, qu'un sacramentaire, de type „Gélasien du VIII^e siècle“, a d'autant plus de chances d'être de basse époque que la proportion des éléments grégoriens l'emporte davantage sur les éléments gélasiens⁵⁰. La chronologie, l'histoire générale du

⁴⁹ Il faut tenir compte des difficultés matérielles qu'il y avait à changer brusquement de livre liturgique. La chose était relativement facile dans une simple église, desservie par un seul prêtre, auquel suffisait la possession d'un unique missel. L'occasion se présentant, il pouvait sans inconvénient aucun remplacer un vieux sacramentaire par un *Hadrianum* tout neuf. Mais il en allait tout autrement dans une cathédrale, et surtout dans une abbaye, où les autels, et par conséquent les sacramentaires étaient nombreux. Sauf circonstances exceptionnelles, on trouvait commodité à ne passer que graduellement d'un type à l'autre. En ménageant la transition, on s'épargnait une grosse dépense et on ne heurtait pas de front les susceptibilités.

⁵⁰ Certains copistes pouvaient brûler les étapes ou s'inspirer d'une méthode spéciale. C'est ce que fit l'anonyme italien auquel nous devons le sacramentaire édité par Dom Mohlberg, sous le titre *Un sacramentario palinsesto del secolo VIII dell'Italia centrale*, dans les *Rendiconti della Pontificia Accademia romana di Archeologia*, Anno III, 1925, p. 391—450. Le modèle suivi devait fort ressembler à A ou à S (cf. l'introduction de Dom Mohlberg, l. c., p. 412—413). Mais notre anonyme a systématiquement réduit à trois oraisons toutes les messes, même celles de carême. Lorsque son modèle avait deux oraisons ou plus avant la secrète,

mouvement liturgique, l'analyse des messes s'accordent parfaitement. De leurs indications convergentes se dégage, sur l'évolution du „Gélasien du VIII^e siècle“, une vue d'ensemble que l'on peut traduire graphiquement de la façon suivante :



La race du „Gélasien du VIII^e siècle“ perdait donc peu à peu, par l'envahissement de l'*Hadrianum*, ses caractères spécifiques. Elle était appelée à s'éteindre obscurément en quelques exemplaires dispersés. Le dernier coup lui fut porté par l'apparition du *Missale Romanum*, en qui survit définitivement l'*Hadrianum* de Charlemagne.

il n'a conservé lui-même que la première, qui se trouve être souvent une oraison grégorienne, car lorsque le compilateur du „Gélasien du VIII^e siècle“ avait combiné dans une messe les formulaires de P et de V, il avait généralement transcrit en premier lieu l'oraison initiale de P. Il laisse aussi de côté l'oraison *super populum*. Le résultat de ces émondages est de donner à cet exemplaire un faux aspect de ressemblance avec le type grégorien. En réalité, il n'y a pas infusion nouvelle d'éléments grégoriens. Ainsi, la messe de l'Annonciation (comparer avec A et S, ci-dessus, p. 62) n'a que la préface qui vienne du Grégorien :

- G 1. O. s. D. *qui coaeternum*.
- G 2. Sup. obl. *Altari tuo*.
- P 3. V. D. *Qui nos mirabile*.
- G 3. Post c. *Adesto*.

Ein Fragment eines „Capitulare Evangeliorum“ aus der Fragmentenmappe des Stiftes Engelberg.

Von Alban Dold OSB (Beuron).

Bei einem kurzen Aufenthalt im Benediktinerstift Engelberg am Fuße der Titlis kam mir bei der Durchschau der Pergamentfragmente der dortigen Bibliothek auch ein ehemaliges Doppelblatt in die Hände, das leider auf den beiden Außenseiten infolge seiner Verwendung als Bucheinband seine ehemalige Beschriftung zum großen Teil eingebüßt hat, so daß sie auf ihnen nur noch in schattenhaft kümmerlichen Resten an einigen Stellen zum Vorschein kommt. Außerdem ist auf dem hinteren Blatt nahezu das oberste Viertel sowie der seitliche Blattrand mit den nächstzugehörigen Textteilen weggerissen bzw. abgeschnitten. Nur die Versoseite des vorderen Blattes ist bis auf wenige Buchstaben vollständig erhalten und läßt die Maße der alten Hs. erkennen. Danach hatte sie etwa ein Format von $25 \times 21,7$ cm und eine in Abständen von 6 mm 36 Zeilen vorsehende Schriftfläche von $20,5 \times 15,8$ cm, die bei einem oberen Rand von 28 und einem unteren von 18 mm durch ein eingeritztes Linienschema aufgeteilt war. Dieses zeigt uns folgende Anlage:

Außen- rand	49	9	139 mm	9	12	Falz
----------------	----	---	--------	---	----	------

Die gut lesbaren Texte der beiden Innenseiten erwiesen das alte Handschriftenblatt sofort als einem *Capitulare Evangeliorum* zugehörend, und die Züge der schönen karolingischen Minuskel stammen sicher noch aus dem 9. Jh. Das Blatt ist also weit vor der Gründungszeit Engelbergs (um 1120) geschrieben und gibt uns daher von einer älteren Gottesdienstordnung Kunde, die untersucht zu werden verdient.

Wir müssen zu diesem Zweck die Texte unseres *Capitulare-Fragments*, soweit möglich, kennenlernen. Sie wurden, wo die lesbaren Textreste eine sichere Ergänzung erlaubten, nach anderen gleichlautenden Listen vervollständigt. Auch die einwandfrei zu ermittelnden Benützungstage und die Stationsvermerke wurden nach solchen Quellen ergänzt. Die einzelnen Einträge wurden zu Zitationszwecken durchnumeriert.

Die Texte.

Fol. 1r.

- 1 (1)¹(trans mare galileae usque qui uent)urus est (in mun)dū.
2. (Fer. II. ad scos IIII coronatos. scdm) iohannē. cap. XX. Prope erat pascha iudaeorum
- 3 (usque ipse sciebat) quid esset in homine.
3. (Fer. III. in ti)tulo damasi. secundum iohannē. cap. LXXVI. Iam die festo mediante
- 5 (adscendit ihs) usque de turba autē multi crediderunt in eum.
4. F(er. IIII. ad scm) paulum. scdm iohannē. cap. LXX(XVIII Praeteriens) ihs (uidit)
- 7 (hominem) caecū usque et procidens adorab(at eum).
5. F(er. V. ad scm silue)strū. scd. ioh. cap. LXIII. Dixit ihs (iudaeis ego sum panis uitae?).
- 9 6. F(er. VI. ad scm eu)sebiū secundū iohannē. cap. XCIII (Erat quidam languidus lazarus)
- (usq; et uiderunt quae fecit) ihs et crediderunt in eum.
- 11 7. D(ie sabb. ad scm laurentium) secundū iohannē (cap. LXXXVI. Dicebat ihs turbis)
- (ego sum lux mundi usque) quia nondum uenerat hora eius.
- 13 8. D(ie dominico). ad scm petrū scdm iohannem cap. LXXXVIII D(ixit ihs quis ex uobis)
- (arguet me de peccato) usque ihs autē abscondit (se et exiit de templo).
- 15 9. F(er. II. ad scm chrisogonum) secundū iohannē Cap LXXVIII Miserunt principes et pha-
- (risaci usque quem ac)cepturi erant credentes in eum.
- 17 10. F(er. III. ad scm cyriacum.) scdm (io)hannē. (cap LXXV.) Ambulabat ihs in galileā usque
- (nemo tamen loq)uebatur illo propter metum iudaeorum.
- 19 11. F(er. IIII. ad scm mar)cellū. scd. ioh. (cap. XCII) Facta sunt (usque quia in me pater et ego in patre).
12. F(er. V. ad scm apollinarem. scdm lucā. cap. LXXIII Rogabat eum quidā phariseus
- 21 (ut manducaret cum illo) usque qnm dilexit multum.
13. F(er. VI. ad scm stephanum. scdm iohannē. cap. XCIII. Collegerunt ponti-fices et pharisei
- 23 (aduersum ihm usque) ibi morabatur cum discipulis suis.
14. D(ie sabb. quando ferm. datur) in consistorio lateranensi legitur euangl. scdm ioh. (cap CLIII)
- 25 (Ihs subleuatis oculis in) caelū dixit usque ego ad te uenio.
15. (Die dominico) ad lateranis legitur passio dni scdm math. (cap. CCLXXIII) Dixit ihs
- 27 (discipulis suis scitis) quia post bidium pascha fiet usque cum custodibus.
16. F(er. II. ad scm nereum et) achilleum. scdm iohannē cap. (XCIII) Ante sex dies pasche
- 29 (uenit ihs usque et abiit) et abscondit se ab eis.

¹ Der Eintrag dieser Nummer ist eingangs, wie folgt, zu ergänzen: Die Dominico in hierusalem scdm ioh. cap. XLVI. Abiit ihs...

17. F(er. III. ad scam priscam. scd. ioh.) cap. CXII Ante diem festū pasche
sciens ihs <usq: & ds> continuo <clarificauit eū>.
- 31 18. F(er. IIII. ad scam mariam legitur) passio dni scdm luc. cap CCLX. Appro-
pinquabat dies festus
<azymorum usque in quo> nondum quisquam positus fuerat.
- 33 19. F(er. V. ad lateranis conficitur) crisma scdm ioh. cap. CXII. Ante diem
festū pasche <sciens ihs>
. usque
- 35 20. F(er. VI. ad hierusalem in suxurio) legitur passio dni scdm ioh. <cap. CLVI>
<Et egressus ihs trans torrentem cedron> usque <quia iuxta erat monumentū
posuerunt eū>.

Unter diesem Doppelstrich werden die in den einzelnen Nummern beobachteten bemerkenswerten Textvarianten aufgeführt (Sigla-Erklärung siehe etwa bei Wordsworth-White):

Nr. 4: *adorabat* statt *adorauit* ist sonst nicht nachweisbar.

Nr. 7: *nondum* statt *necdum* haben die Itala-Codices: a, b, c, e, l, q, r, γ, δ, aur, gat und von den Vätern: Augustin, *tr. in Ioh.* 8, 9, 37 und 38 sowie Pseudo-Vigilius, *Mar.* 1, 10.

Fol. 1v.

- 1 21. Die sabb. sco ad lateranis. secundū math. cap. CCCLII. Uespere autē sab-
bati quae lu<cescit>
in prima sabbati. usque ibi eum uidebitis ecce dixi uobis.

DOMINICA IN DIE SCO PASCHAE.

22. Dominica sca ad scam mariam maiorem in praesepe Scdm marc. cap.
CCXXX. Maria magda
5 lene et maria iacobi et salome. usque ibi eum uidebitis sicut dixit uobis.
23. Fer. II. ad scm petrum. scdm luc. cap. CCCXXVIII. Exeuntes duo ex
discipulis ihu ibant in castellū
7 usque et quomodo cognouerunt eum in fractione panis.
24. Fer. III. ad scm paulum. secundū luc. cap. CCCXL. Stetit ihs in medio
discipulorū suorū
9 usque remissionem peccatorum in omnes gentes.
25. Fer. IIII. ad scm laurentium. Scdm iohannē. cap. CCXVIII. Manifestauit
se ihs ad mare
11 tiberiadis. usque cum resurrexisset a mortuis.
26. Fer. V. ad apostolos. secundū iohannem. cap. CCXI. Maria stabat ad monu-
mentū foris
13 plorans. usque quia uidi dnm et haec dixit mihi.
27. Fer. VI. ad scam mariam. ad mart. scdm matheum. cap. CCCLV. Undecim
apostoli abierunt
15 in galileam. usque ad consummationem saeculi.
28. Die sabbat. ad lateranis. secundum iohannē. Cap. CCXIII. Cum esset sero
die illa una
17 sabbatorum. usque et quorum retinueritis retenta sun<t>.
29. Die dominico. octab. pasche. scdm iohannē. cap. CCVI <T>homas unus ex
duodecim
19 usque et ut credentes uitam habeatis in nomine eius.

30. Die XIII. natus scorum tiburtii ualeriani et maximi scdm iohannē. cap CXXXIII.,. Dix(it)
 21 ihs discipulis suis. Hoc ē praeceptū meū. usque in nomine meo det uobis.
 31. In pascha annotina. scd ioh. cap. XXIII Erat homo ex pharisaeis nichodemus usque sed habeat uitā eternā.
 23 32. Die XXII. mense suprascripto. natus sci georgii scdm luc. cap CCLI. Dixit ihs discipulis
 suis. Ponite in cordibus uris usque possidebitis animas uestras.
 25 33. Die XXV. Mense suprascripto. In laetania maiore scdm lucā. cap. CXXXIII Dixit ihs discipulis
 suis. quis uestrū habebit amicū. usque dabit spm bonū petentibus se.
 27 34. Fer. III. scdm ioh. cap. CLIII. Respiens ihs discipulis suis dixit. pat. sce serua eos usq: sed ut serues eos ex malo.
 35. Fer. VI. secundum iohanē. cap. XXXVII. Erat quidem regulus, cuius filius infirmabatur
 29 usque credidit ipse et domus eius tota.
 36. Die XXVIII. mense suprascripto. ntl sci uitalis. scdm ioh. cap. CXXXII. Dixit ihs discipulis
 31 suis. ego sum uitis uera usque petitis et fiet uobis.
 37. Sabb. scd ioh. cap. XLVI. Abiit ihs trans mare galilaeae qd ē tiberiadis usq: <et ibi sede>bat cū <discipulis> suis.
 33 38. Ebd. II ad scos cosmā et damianum. Secundum iohannem. cap. LXXXV<III. Dixit>
 ihs discipulis suis. Ego sum pastor bonus. Usq: et fiet unum ouile et unus pastor.

35

MENSE MADIO

39. KL mai ntl apostolorū philippi et iacobi scdm ioh. cap. CXXVII. Dix. ihs discipulis

(Lückel)

Nr. 21: *dixi* statt *praedixi* lesen die Itala-Codices a, b, c, d, ff¹, ff², h, l, gat sowie die Väter Augustin, *cons. ev.* 3, 24/63 und 3, 25/79 und Fulgentius von Ruspe. *Tras* 2, 13.

Nr. 34: Diese Lesart *ex malo* statt des gewöhnlichen *a malo* ist bemerkenswert. Wir finden sie im bilinguen Codex δ [*ex uel a malo*] (ed. Rettig p. 381) sowie im Cod. Gat. (ed. Heer p. 174) und dann noch bei Augustin, *tr. Ioh.* 108, 2 und 115, 2 und bei Fulgentius von Ruspe, *praed.* 2, 17/28; auch kennen sie verschiedene Vg-Hss.

Fol. 2r.

NB. Die Zeilen 1—6 dieser Seite sind weggerissen.

- 7 40. Fer. VI. sed luc. Cap XXVI S<ur>g<ens ihs de synagoga usque oportet me euangelizare regnū di>.
 41. Die XIII. mense supra scripto. natus sci eusebii sacer<dotis scdm math. cap. CCLXIII.>
 9 Dix. ihs discipulis suis. Uigilate quia nescitis. usque con<stituet eum>.
 42. Die XV. mense supra scripto. Assumptio scae mariae scdm <lucam. cap. CXXII. Intrauit>
 11 ihs in quoddam castellum. usque non auferetur ab ea.
 43. Die XVIII. mense supra scripto. natus sci agapiti mart. scdm lucam. cap. CLVIII. Dixit>
 13 ihs discipulis suis. Sint lumbi uri. usque filius homi<nis ueniet>.

44. Ebd. I. post sci laurentii scdm marc. Cap. LXXIII Exiens ihs <de finibus tyri usque mutos loqui>.
- 15 45. Die XXII. mense supra scripto. ntl sci thimothei s<cdm lucā. cap. CLXXXII Dix<it ihs> discipulis suis. Si quis uenit ad me. usque qui habet aures audiendi audiat.
- 17 46. Die XXIII. mense supra scripto. ntl sci bartholomei scdm luc. cap. CCLXX. Facta <est> contentio. usque iudicantes duodecim tribus israhel.
- 19 47. Die XXV. mense supra scripto. ntl sci genesi mart. Secundū marcū. cap. CXXXVIII Dix. ihs discipulis suis. Uidete ne quis uos seducat. usque in finem hic saluus erit.
- 21 48. Fer. IIII. scdm math. cap. LXXV. Transeunte ihu secuti sunt eū duo caeci. usq: et omnē infir<mitatem>.
49. Die XXVIII mense supra scripto. ntl sci hermetii martir. scdm luc. cap. XLV. Descend<ente ihu> de monte. usque merces ura copiosa est in caelis.
- 23 50. Die XXVIII mense supra scripto. natal scae sabinæ mart. scdm math. cap. CXL.
- 25 Dixit ihs discipulis suis parabolam hanc. Simile ē regnū caelorum th<es>auro usq: noua & <uetera>.
51. Eodem die decollatio sci iohannis baptis<tae> scdm m<ar>cum. cap. LVIII. Misit h<erodes> et tenuit iohannem. usque & posuerunt illud in monumento.
- 27 52. Fer. VI scd mat. cap. CVIII. Coepit ihs exprobrare ciuitatib. usq: remissius erit in die iudicii <quam tibi>.
- 29 53. Die XXX. Mense suprascripto. ntl scorū felicis et adaucti secundū math. cap. XCII. Dixit ihs discipulis suis. Nihil enim opertum. usque qui est in caelis.
- 31 54. Ebd. II. post ntl sci laurentii. secundum lucam. Cap. CXX. Dixit ihs discipulis suis Beati oculi qui uident. usque uade et tu fac similiter.
- 33 55. Fer. IIII. scd. mat. cap. CXVII. Abeuntes pharisaei consiliū faciebant us<que in> eū ge<ntes sperabunt>.
56. et VI. scd luc. cap. CXLVIII. Ait ad ihm quidam de turba magister dic fratri m<eo u>sq: et n̄ ē <in dm diues>.
- 35 57. Ebd. III. p. ntl sci laurentii. scd. luc. cap. CC. Dū iret ihs in hierusalem. usque uade <in pace> quia fides tua de saluum fecit.

(Lücke von 7 Zeilen!)

Nr. 49: *Descendente Iesu de monte* ist freier Perikopenbeginn. *copiosa* statt *multa* findet sich in den Itala-Codices a und b, zusammen mit vorausgehendem *nulla* auch in gat.

Nr. 55: *Abeuntes* statt *exeuntes* ist nicht belegbar, ebenso nicht unser *(in) eū* statt *in nomine eius*.

Nr. 57: Das im einst verfügbaren Schriftraum sicher vorhandene *in pace* ist hier aus Luc. 7, 50 eingedrungen.

Fol. 2v.

NB. Die Zeilen 1—7 dieser Seite fehlen. Auf ihnen war höchst wahrscheinlich die auf die Hebd. III folgende Fer. IIII und nach der Überschrift „Mense Septembri“ die Feste der Nativitas B. M. V. und des hl. Adrians verzeichnet.

- 8 58. <Die XI mense suprascripto ntl sci> proti et iacincti scdm math. cap. LXXXVIII
- 9 Dixit ihs discipulis suis cum persequentur> uos <in ci>uitate ista usque qui est in caelis.
59. <Ebd. III. p. ntl sci laurentii se>dm math. <cap. XX>XXVIII. Dixit ihs discipulis suis
- 11 <Nemo potest duobus dominis serui>re usque et adicientur uobis.
60. <Fer. IIII. scdm matheü. cap. XXXV>IIII. Dixit ihs discipulis suis. Audistis quia di<ct>um
- 13 <est antiquis non peierabis usq:> mutuari a te ne auertaris.
61. <Fer. VI. scdm lucā. cap CCXL. in una> dier<um> usq: neq: ego dico uobis <in qua potest>ate hec facio.
- 15 62. <Die XIII. mense suprascripto> scorū cornelii et cipriani scdm lucā. cap. CXL <Dicebat ihs pharisaeis uae uobis qui aedificatis usque ut accusarent eum>.
- 17 63. <Die suprascripto> exalt<atio> scae crucis scdm ioh. cap XXIIII. Erat homo <ex phari> saeis nicodemus nomine usque sed habeat uitam aeternam.
- 19 64. <Ebd. V. p. ntl sci laurentii scdm lucam. Cap. LXVII. Ibat ihs in ciuitatem <quae dicitur naim> usque quia ds uisitauit plebem suam.
- 21 65. <Die XV. mense suprascripto nat>alis sci nicomedis se<dm lucā. cap. XCVI Dixit> <ihs discipulis suis. Si quis uult post me> uenire us<que> uideant regnum di.
- 23 66. <Die XVI. mense suprascripto> natalis scae eufem<iae> scdm <math>. cap CX<L> Dixit ihs <discipulis suis. Simile est regnum> cael<orum> thesau<ro ab>sccondito usque noua et uetera>.
- 25 67. <Fer. VI. scdm marcū cap LXXXI> Uenit ihs bethsaida <et> adducūnt ei caecum <et rogabant eum usque> nemini dixeris.
- 27 68. <Ebd. VI. p. n>atalē sci laurentii scdm lucā. Cap CLXXVI. Cum intrasset ihs <in domum> <usque qui se> humiliat exaltabitur.
- 29 69. <Fer. IIII. m>ensis sep<timi> ad scam mariam maior. scdm marc. cap. XCI <Respon> <dens> unus de turba dixit usque nisi in oratione et ieiunio.
- 31 70. <Fer. VI. ad apostolos. scdm> lucam. cap LXXIIII <Discumbente ihu?> mulier quedam <quae erat in ciuitate pecca>trix usque uade in pace.
- 71. <Die sabb. ad scm petrum> in XII lectiones secundū lucam cap. CLXIIII Dicebat <ihs> <turbis similitu>dinem hanc. Arborē fici usque gloriose fieb<ant ab eo>.

- 35 72. <Ebd. VII. p. ntl sci lauren>tii sed. math. cap. CCXXIII. Accessit ad ihm
 <unus ex pha>
 <risaeis legis doctor tentans eum usque>? ?²

Nr. 62: *qui* statt der echten Vg-Lesung *quia* wird durch die Itala-Codices i, l, q, r, γ, δ, aur, gat und bei Lucifer, *Ath.* 12 bezeugt.

Nr. 68: *intrasset* statt *intraret* bringen a, r und aur sowie Augustin, *serm. Mai* (Nova patrum bibliotheca) 2, 1.

Nr. 70: Ein *quaedam* nach *mulier* ist sonst nicht bezeugt.

In unserem Fragment werden somit 72 Einträge erfaßbar, von denen die auf dem Vorderblatt befindlichen Nummern 1—39 die Zeit vom Stg. der 3. Fastenwoche bis zum Fest der Apostel Philippus und Jakobus am 1. V. und die auf dem noch vorhandenen Teil des Hinterblattes noch lesbaren Nummern 40—72 die Zeit zwischen der Feria VI. vor dem 1. Stg. nach Laurentius bis zum 7. Stg. nach Laurentius³ umfassen, wobei aber zwischen unseren Nummern 56 und 57 wohl noch 3 weitere und die Überschrift für den Monat September einst vorhanden waren, die durch die genannte Beschädigung des Blattes verlorengegangen sind.

Augenscheinlich liegt hier eine Perikopenliste aus der Karolingerzeit vor; denn wir finden bereits Perikopen vor für die Donnerstage der Fastenzeit. Wie wir sehen werden, gibt uns aber eine Vergleichung der Einträge unseres Capitulare mit Listen aus vorausliegender Zeit doch recht beachtliche Aufschlüsse über seine Überlieferungsgeschichtliche Stellung und Einreihung. Zu diesem Zwecke wurde unser Capitulare an Hand folgender älterer Evangelienverzeichnisse auf etwaige Verwandtschaft hin untersucht.

1. Die Evangelienliste des Würzburger Codex th. fol. 62 (= W) aus dem 7. Jh., ed. G. Morin in Rev. Bén. 1911, p. 297 ff.
2. Der Comes von Murbach (= M) aus dem 8. Jh., ed. A. Wilmart in Rev. Bén. 1913, p. 25 ff.
3. Das Capitulare Evangeliorum ex Ms. Spirensi saec. VIII circiter collato cum Rhenaugiensi saec. X circiter (= G), ed. M. Gerbert in den *Monumenta Veteris Liturgiae Alemannicae* Pars I 417—447.
4. Das fälschlicherweise „Kalendarium“ betitelte „(Capitulare) Romanum“ secundum Ms. S. Genovefae Paris. (= F), ed. Fronto Ducaeus im J. 1652; obwohl erst aus der zweiten Hälfte des 9. Jh. stammend, weist es doch besonders altertümliche Züge auf. (Benützt ist für diesen Aufsatz die Ausgabe von Kard. Thomasius, Verona 1733.)

² Da das Wort *accessit* gegenüber dem sonst bekannten *accesserunt* oder *accedentes* (F) *sadducaei* bzw. *pharisei* (P) ziemlich sicher ist, dürfte der Eingang wohl, wie oben angegeben, gelautet haben. Es handelt sich also um Mt 22, 34/35. Der Abschluß der Perikope auf der untersten Zeile konnte jedoch nicht sicher festgestellt werden; er variiert auch in den Listen zwischen 22, 46 und 23, 12, womit jedoch die Textreste nicht in Einklang zu bringen sind.

³ Dieser Sonntag wird in anderen Listen als zweiter nach Cyprian bezeichnet.

5. Das ebenfalls irrigerweise als „Kalendarium“ bezeichnete „(Capitulare) antiquum Romanae Ecclesiae“ (= MD), ed. E. Martène und U. Durandus im Tom. V des *Thesaurus novus Anecdotorum* (Paris 1717), 63—83, wo eine von Karl d. Gr. dem Kloster Grasse in Languedoc zum Geschenk gemachte Hs. einer solchen erst des 10. Jh. aus Avignon zugrunde gelegt ist⁴.

Nach den mittels der genannten Listen angestellten Erhebungen zeigt nun die erste Hälfte unseres Perikopenfragmentes (Nr. 1—39 = die Einträge auf dem Vorderblatt) bei weitem mehr Einheitlichkeit als die zweite Hälfte (Nr. 40—72 = die Einträge des Hinterblattes). weshalb wir die beiden Partien getrennt besprechen wollen.

Wir finden da zunächst für die Nummern 1—4, 6—11, 13, 15 u. 16 und 18—27 so ziemlich in allen aufgeführten verglichenen Evangelienlisten bei annähernd gleichen Titeln im wesentlichen dieselben Perikopeneinträge. Dann aber scheiden für 17, 30 u. 31 und 36 P und M aus und für 33—35 und 37—39 außer diesen auch noch MD, während W, F und G in gleicher Weise weiterzeugen.

Besondere Beachtung verlangen jetzt noch 5, 12, 14, 28, 29 und 32. — Unser Eintrag 5, unbedingt für die Fer. V. nach dem 4. Fastensonntag bestimmt, hat nach den lesbaren Textresten eine Johanneslesung aus dem eusebianischen Kapitel LXIII vorgesehen, die aber in keiner der eingesehenen Listen nachzuweisen war, Nr. 12. der Eintrag für die Feria V. der folgenden 5. Fastenwoche, fehlt natürlich in W wie auch in M, und in P u. MD finden wir für diesen Tag ein anderes Evangelium verzeichnet, so daß also von den angeführten Listen nur G u. F ihn belegen. Für Nr. 14 in der bei uns vorhandenen Umgrenzung der Perikope zeugt allein ein Nachtrag bei G, für Nr. 28 u. 29 nur W, F u. G und für Nr. 32 nur wiederum F u. G.

Da nun W unsere älteste verglichene Liste ist und bis auf die Nummern 5, 12, 14 u. 32 stets Zeuge für unsere Einträge ist, müssen wir diese Nummern in unserer Liste als Zutaten aus späterer Zeit betrachten. Zugleich sehen wir aber auch, daß in allen anderen Nummern W, F u. G immer gleiches Zeugnis geben, müssen also die in ihnen belegbaren Einträge als ältestes einheitliches Gut betrachten, von dem die anderen Verzeichnisse bald hier bald dort abweichen. W, F u. G mit ihren römischen Stationsangaben überliefern uns aber sicher römisches Gut. Unsere Liste wäre also nach den an Hand

⁴ Eingesehen wurden auch noch: 1. das im J. 833 geschriebene, durch Pamelius im *Liturgicon Ecclesiae Latinae II* hg. Evangeliar der Kölner Dombibliothek (= P), das jedoch auf eine ganz anders geordnete Quelle zurückgeht, und 2. das von Th. Klauser in der Röm. Quartalschrift 1927 edierte Capitulare aus Codex Vat. lat. 46, ein Verzeichnis der römischen Kirche aus dem 7. Jh., das mit den Einträgen unserer Liste, was die meisten Titel angeht, auch gut zusammenstimmt, über dessen Perikopentexte wir aber in dem genannten Aufsatz nicht unterrichtet werden.

der ersten Hälfte der Einträge gemachten Erhebungen als ein Capitulare anzusehen, das auf solcher Grundlage in späterer Zeit ausgebaut wurde.

Prüfen wir nun auch die zweite Hälfte, die uns Perikopen aus den Monaten August und September bietet, einer Zeit, in der weniger als in der Fasten- und Osterzeit mit Einheitlichkeit gerechnet werden kann.

Wirklich zeigt sich hier alsbald, daß P u. MD vollständig abweichen. Entweder registrieren sie manche der in Frage kommenden Tage gar nicht, oder sie bringen sie in ganz anderer Ordnung. Dagegen zeugen wieder gemeinsam W, F u. G (für Nr. 64 nur W u. G), für die Nummern 40—45, 49, 50, 51 u. 53, 54—59, 62, 65, 66, 68, 69 und wohl auch für 72, während M schon öfters Eigenheiten aufzeigt, bald was die Auswahl der Perikopen betrifft, bald was die Ordnung angeht.

Von den eben nicht genannten Nummern 46, 47, 48, 52, 60, 61, 63, 67, 70 u. 71 sind 46 (St. Bartholomaeus), 47 (St. Genesius) und 63 (*Exaltatio Crucis*) Tage, die in W überhaupt noch nicht gefeiert erscheinen, wohl aber (mit Ausnahme von 46, das bei uns jüngsten Ursprungs zu sein scheint) schon in F u. G vermerkt sind. Die Einträge der Nummern 48 u. 60⁵, zwei Mittwochs-, sowie der Nummern 52, 61, 67 u. 70, vier Freitagsstationsfasttagen dagegen sind mit den bei uns angegebenen Evangelien nur in M zu finden, woselbst (und in P) auch 71 mit gleichem Perikopenbeginn (Mt 13,6) eingetragen ist, während M, F u. G erst mit 13, 10 beginnen. Merkwürdigerweise stimmt aber bei Nr. 56 unsere Perikopenangabe für die Fer. VI (Lc 13, 13—[24]) wieder nicht mit M überein, während eine unserer Nr. 40 entsprechende Perikope daselbst überhaupt fehlt.

Dennoch kann über die zweite Hälfte unserer Liste ein Urteil abgegeben werden, das dem Befund bei der ersten Hälfte sehr wohl entspricht. Wir haben ebenfalls, den Hauptbeständen nach, starke Anlehnung an W, F u. G, deren Gut aber um neue Feste bereichert ist, an den Stationsfasttagen Mittwoch und Freitag aber sind fast stets Perikopen aufgezeigt, die M kennt.

Unsere Evangelienliste muß also, ihrem Grundstock nach, von Listen abstammen, mit denen auch W, F und G verwandt sind. In diese Bestände wurden dann in späteren Abschriften die W, F u. G fremden Einträge aufgenommen, als deren Quellen wir hauptsächlich Listen vom Typ der Liste M erkennen müssen, woselbst — vor allem in der zweiten Hälfte — stets auch Einträge für die Stationsfasttage Mittwoch und Freitag vorhanden sind, u. zw. bis auf die wenigen genannten

⁵ Die Mt-Perikope für diese Fer. IIII umfaßt nach F (und wohl auch nach G) 5, 43—6, 4, nach M aber in Übereinstimmung mit dem bei unserem Eintrag angegebenen Schluß 5, 33—42.

Fälle mit gleichen Perikopen. Daß aber der Einfluß von M-artigen Quellen nur sekundärer Natur ist, läßt sich deutlich aus dem Umstande entnehmen, daß die Sonntage des August und des September wie in W, F u. G nach den auf den Festtag des hl. Laurentius folgenden Wochenzyklen⁶ benannt sind, während M — wie auch P und andere Listen — sie als Sonntage nach Pfingsten bzw. nach der Pfingstoktav zählen. Eine Merkwürdigkeit unserer Liste ist hierbei aber anzuführen. Sie benennt auch die Sonntage nach der Ebd. IIII *post Natale sci Laurentii* als Ebd. V., VI. u. VII. noch mit dem Namen dieses Heiligen, während dafür, W, F u. G. den Namen des hl. Cyprian verwenden. Und diese Beibehaltung der Benennung „nach Laurentius“ geschieht, obgleich natürlich das Fest der hl. Cornelius und Cyprian als Eintrag 62 bereits vorhanden ist. Man fragt sich, worin diese Abweichung ihren Grund haben könnte. Ohne ihn einwandfrei nennen zu können, machen wir auf folgende Tatsachen aufmerksam. W (und, wie es scheint, das *Capitulare Spirense* bei G) nennen am 14. IX. als an diesem Tag gefeierten Heiligen nur Cornelius, während F mit den meisten anderen Listen und auch der unsrigen Cyprian beifügen. Nach einer auf diesen Festtag zunächst folgenden Ebd. V. wird in W, obgleich dort Cyprian nicht genannt war, die dann folgende Ebdomada wie in F u. G doch als Ebd. I. *post Nt sci Cypriani* aufgeführt. Es wäre nun sehr wohl denkbar, daß in unserer Liste noch eine Weiterbenennung der Wochen „nach Laurentius“ auch für die Sonntage nachklingt, die, solange die Verbindung des Kultus des hl. Cyprians mit dem zeitlich früheren Corneliusfest noch nicht erfolgt war, auch noch nicht „nach Cyprian“ benannt waren. Auf eine solche Entwicklung deutet ja schon die unten in der Fußnote 6 zu dieser Seite vermerkte Tatsache der „Ebd. V. ohne nähere Bezeichnung“ in W und G hin, während F konsequent nach dem schon registrierten Fest der beiden Heiligen „diesen 5. Sonntag“ mit seiner Perikope einfach ausläßt und gleich den I. nach Cyprian bringt. — Die am selben Tag wie Cornelius und Cyprian mittels eigenen Eintrags aufgeführte *Exaltatio Crucis* kennen natürlich schon F und G, noch nicht aber W; M dagegen registriert beide Feste zusammen, hat aber nur die Evangelienperikope des Festtags der Heiligen verzeichnet.

Auf der gleichen Linie späterer Entwicklung zeigt unsere Liste als Nr. 42 schon den Tag der *Assumptio Mariae* auf, während ihn W noch als *Natale scae mariae* kennt und G dafür die Bezeichnung *Solemnitas Pausationis scae Mariae* hat. — Mit Nr. 51 (*Decollatio sci Joh. Baptistae*) und Nr. 53 (*Felix et Adauctus*) hat es folgende Verwandtnis. W nennt nur das letztere Fest für den 30. VIII., bringt aber tatsächlich die Perikope für das Fest der *Decollatio*, F und G führen

⁶ W und G zählen vier Wochen nach Laurentius und eine weitere, ohne Namen, als Ebd. V., während F diese Ebd. V. vermissen läßt.

in ihren Titeln für den 30. VIII. beide Feste zusammen an, verzeichnen aber auch nur für *Decollatio* die Perikope. Bei uns ist *Decollatio* von *Felix et Adauctus* bereits getrennt und auf den 29. VIII. vorgerückt.

Weit weniger „Neuheiten“ bietet in dieser Beziehung die erste Hälfte der Liste. Darin ist der Georgstag (Nr. 32) das einzige Fest, das W noch nicht kennt. Bei Nr. 27 lautet unser Titel wie in den meisten Listen *ad scam mariam*, während W *ad martyres* liest. — Beachtenswert mag noch sein, daß Liste W für den Gründonnerstag nur den Vermerk *ad lateranis conficitur chrisma* ohne Angabe einer Perikope hat. Wenn auch nicht für die älteste Zeit, so vermutete ihr Herausgeber doch für diesen Tag dieselbe Perikope wie für den vorausgehenden Dienstag. Tatsächlich bringt unsere Liste an beiden Tagen (Nr. 17 u. 19) dieselbe Perikope *Ante diem festum*; leider war es nicht möglich, beim zweiten Eintrag den Schluß der Perikope festzustellen.

Als „sprachlich bemerkenswert“ sei zum Schlusse die Überschrift für den Monat Mai besprochen. Sie lautet: *Mense Madio*. Wir haben also hier eine Schreibweise, der wir auch in einem anderen liturgischen Buch, nämlich im sog. *Gelasianum*, begegnen. Dort sind im 2. Buch die Daten der Nummern 16, 17, 18 und 19 jeweils in der Form *madias* gegeben, z. B. *Kalend. Madias* oder *V Nonas Madias* oder *IV Id. Madias*.

Un Calendrier Poitevin-Breton du X^e siècle.

Par Dom Germain Morin (München).

On lit dans le *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie* de D. Cabrol, tome II 2, col. 2982, à l'article *Celtiques (Liturgies)*: „M. l'abbé Duine a publié et étudié tous les calendriers de livres liturgiques bretons qui en valaient la peine dans ses Bréviaires et missels des églises et abbayes bretonnes“. Je pense cependant qu'il en a oublié un, sûrement des plus anciens, et peut-être le plus intéressant de tous. Il est vrai qu'il ne se trouve plus en Bretagne, ni même en France: il porte aujourd'hui la cote 441 dans le fonds Bongars à la Bibliothèque de la ville de Berne.

Hermann Hagen le dit du IX^e siècle, p. 384 de son catalogue publié en 1875. Cette date est inadmissible, car le calendrier contient au 13 octobre la mention: *sancti Geraldii confessoris*, écrite de première main, et surmontée d'une croix, à l'instar des anniversaires fêtés avec plus de solennité. Or, ce saint *Geraldus* n'est autre que le comte Géraud, fondateur du monastère d'Aurillac, et mort le 13 octobre 909, dont le grand abbé de Cluny, saint Odon, a écrit la vie. Ainsi, le calendrier ne peut dater que de la première moitié du X^e siècle au plus tôt.

Une autre particularité semblerait même nous obliger à abaisser la date encore davantage: la mention d'une *Festivitas omnium fidelium defunctorum* en novembre, une institution, comme on sait, décrétée par saint Odilon de Cluny en 998. Cependant, il convient d'observer que dans le ms. de Berne elle n'est pas marquée au 2, mais bien au 7 du mois. Sans doute, il y a peut-être là une de ces méprises de tout genre dont le scribe est coutumier, comme on pourra le remarquer à une foule d'endroits. Mais il se peut aussi que ce soit l'indice de quelque initiative locale, qui aurait précédé et comme préparé celle que devait prendre à la fin du siècle le saint abbé de Cluny. Il existe pareillement des essais locaux d'une fête de la Toussaint avant Charlemagne. Et le choix du 7 novembre, avant-dernier jour de l'octave de la Toussaint, et lendemain de la *Depositio* de l'évêque saint Melaine, est assez dans la ligne des anciennes traditions liturgiques. D'une part, on songeait déjà, chose fort naturelle, à rapprocher la fête des Morts de celle de tous les Saints; d'autre part, nous constatons une tendance générale à choisir, pour commémorer les Défunts, quelque jour faisant suite à une grande fête, ou série de fêtes: après les fêtes de Noël ou de Pentecôte, par exemple. Très généralement, et même de nos jours en divers

pays d'Allemagne, on célèbre, le lendemain de la Dédicace, une commémoration, soit des fondateurs, soit des fidèles défunts de la paroisse. C'est cette pensée qui, à Milan, quand on se décida à adopter la commémoration des Morts, inspira le choix du 16 octobre, lendemain de la fête de la Dédicace; et cet usage demeura en vigueur depuis le début du XII^e siècle jusqu'au temps de s. Charles Borromée, qui y substitua la date universellement reçue du 2 novembre. Saint Melaine étant l'objet d'une culte très répandu en Bretagne (il a jusqu'à trois fêtes marquées dans notre calendrier), il n'est pas impossible qu'on ait, dans ce pays, choisi le lendemain de la *Depositio*, pour célébrer, dès avant Cluny, une „Fête“ de tous les fidèles défunts. Du reste, même après l'acte de s. Odilon, on assigna parfois à cette Commémoration un autre jour que le 2 novembre, comme nous venons de le voir pour Milan: à Toulouse, par exemple, encore au déclin du XIV^e siècle, on la célébrait le 7 juillet. Tout ceci pour montrer qu'il n'y a pas de motif décisif pour fixer la date de notre document beaucoup après celle de 909, c'est-à-dire du plus récent parmi tous les personnages qui y figurent: car, comme le remarquait dès 1869 Frédéric Fiala, de Soleure (mort évêque de Bâle), toutes les autres fêtes sont pour le moins du VIII^e ou du IX^e siècle.

Le même Fiala, le seul érudit peut-être qui se soit intéressé avant moi à ce calendrier, avait l'impression qu'il provenait probablement, soit d'Orléans, soit d'Auxerre, bien que plusieurs fêtes aiguillent aussi vers Poitiers. Les trois dédicaces qui y sont marquées permettraient peut-être de préciser davantage, s'il y avait moyen d'identifier sûrement les églises auxquelles elles se rapportent; mais pour deux au moins, celles de Saint-Julien (12 mars) et de Sainte-Marie (23 oct.), il n'y a pas moyen, semble-t-il, d'y réussir. Quant à celle du 14 juin, j'ai été plus heureux: il s'agit évidemment de l'église de Charroux (*Carrofum*), qui fut en effet consacrée en ce jour vers l'an 799¹. Et cela aussi nous transporte dans la région de Poitiers.

Il y a en outre un nombre considérable de mentions locales se rapportant à ce même diocèse: Hilaire (deux fêtes: 13. I et 1. XI), Jouin (1. VI), Maixent (26. VI), Florent (27. VI), Cyprien (13. VII), Juste (le disciple d'Hilaire? 18. VII), Radegonde (13. VIII), Philibert (20. VIII), Révérent (12. IX), Léger (2. X), Martin de Vertou (23. X), Saturnin (titulaire primitif de Saint-Maixent 30. X), etc.

Les diocèses voisins de Poitiers sont aussi fortement représentés: Tours surtout, Bourges, Limoges et Orléans.

Mais à côté de ce groupe qui rayonne autour de Poitiers, il en est un autre, aussi très important, qui se rapporte à la Bretagne. Voici les principales mentions qui s'y rattachent:

¹ Voir *Gallia christ.* II, 1278.

Melaine de Rennes (trois fêtes: 6. I; 11. X; 6. XI), Gildas (29. I), Brigitte (1. II), Guingalois (3. III), Corentin (1. V), Donatien et Rogatien (24. V), Augustin d'Angleterre (26. V), Malo (2 fêtes: 11. VII et 15. XI), Samson de Dol (2 fêtes: 28. VII et 28. IX), Paul de Léon (10. X), Turiaf de Dol (13. X), Saint-Michel au péril de la mer (16. X), sans parler d'une foule de traits qui se rattachent à la tradition insulaire ou celtique.

Le calendrier de Berne a donc, pour ainsi dire, une double patrie, attestée chacune par l'un des groupes de fêtes qui lui donnent son caractère propre: le groupe poitevin, et le groupe breton. Mais comment expliquer ce dualisme? Lequel des deux groupes a précédé l'autre? Quels sont les points de départ et d'arrivée, de retour même peut-être, de ces curieux errements à travers le nord-ouest de la France². La chose, à première vue, pourra sembler difficile à interpréter: cependant, depuis quinze ans environ que je considère les diverses explications possibles, j'avoue que je n'en ai jamais trouvé qu'une seule qui me satisfasse, et c'est celle-ci.

L'un des centres monastiques les plus anciens et les plus importants du Poitou était sans aucun doute l'abbaye de Saint-Maixent. Fondée dès le milieu du V^e siècle en l'honneur du saint évêque-martyr de Toulouse, Saturnin, elle eut pour second abbé le saint dont elle porta le nom dans la suite, un personnage d'Agde nommé Adjutor, puis Maxentius à partir de son entrée dans la vie religieuse. Grégoire de Tours³ a connu le *liber Vitae illius*, et raconte de quelle façon il sut protéger son monastère, menacé par la soldatesque au service de Clovis, alors en marche contre l'armée wisigothique d'Alaric. L'auteur de la *Vita* décrit la visite du roi franc à Maixent, la vénération qu'il conçut pour le saint abbé, les faveurs qu'il prodigua à lui et à sa communauté. Ceci se passait en 507, à l'époque de la fameuse bataille de Vouillé. Vers le milieu du VII^e siècle, Saint-Maixent eut quelque temps pour abbé le célèbre Leodegar, le futur évêque-martyr d'Autun. Après le meurtre de celui-ci, c'est à Saint-Maixent que ses reliques furent transférées du pays d'Arras, par ordre de l'évêque de Poitiers, Ansoald: là, on érigea en son honneur une basilique qui, avec celle de Saint-Saturnin, fut jusqu'à la Révolution française une des églises paroissiales de la ville à laquelle le monastère a donné naissance.

² Qu'on ne s'étonne pas trop des expressions employées ici. Un calendrier liturgique était autrefois quelque chose de vivant: de même que la bibliothèque, si elle était vivante, reflétait la nature des études cultivées dans une corporation religieuse, ainsi le calendrier portait la trace des différents milieux avec lesquels la communauté s'était trouvée en contact. C'est seulement à notre époque de centralisation poussée à l'excès, que les moines ont commencé à considérer comme un privilège de s'isoler des traditions liturgiques locales, à l'instar des jésuites et des autres instituts modernes d'un caractère cosmopolite.

³ *Histor. Francor.* I. II, 37.

Au IX^e siècle, Saint-Maixent se vit, comme tant d'autres établissements religieux, exposé aux terribles ravages des Normands. C'est alors qu'eut lieu un évènement sur lequel les chroniques du lieu gardent le même silence que celles du Mont-Cassin sur la translation de saint Benoît, mais au sujet duquel l'important cartulaire de Saint-Sauveur de Redon fournit de nombreux et intéressants détails. Il semble donc bien attesté que le corps de Saint Maixent fut alors transféré en Bretagne, dans une dépendance du monastère de Redon, nommée Pleslan, et depuis Maxent, où le fondateur saint Convoïon s'était retiré pour mourir, et où le roi Salomon, après avoir enrichi le lieu de toutes sortes de faveurs et d'objets précieux, voulut être enterré à son tour⁴.

Mais, au commencement du X^e siècle, les Poitevins se mirent à réclamer les reliques de leur saint, et firent agir à cet effet le vicomte de Thouars, Hemeric, dont le frère Adhémar possédait justement, à cette époque de dévastations et de désorganisation, en qualité d'abbé-laique, les deux monastères de Redon et de Saint-Maixent. Le vicomte députa dans ce but un prêtre de Poitiers, dont le nom, Tutgual, semble bien trahir l'origine bretonne. Celui-ci réussit à obtenir en principe la cession du corps du saint abbé: mais des obstacles de tout genre surgirent, qui retardèrent l'exécution du projet. D'abord, les moines bretons portèrent jusqu'à la Loire, au prix de grandes fatigues, le précieux dépôt: mais, arrivés là, ils apprirent que les „païens“ étaient en train de dévaster de nouveau le Poitou. Ne sachant que faire, et se voyant dans l'impossibilité, soit de poursuivre leur route vers Poitiers, soit de rebrousser chemin, ils prirent le parti de chercher asile vers la région du centre, et finirent ainsi par arriver à une localité de l'Auvergne nommée Condat, située sur le cours d'eau qu'on appelait alors la Bébronne. Ils résolurent de s'y établir, et acquirent pour soixante sous l'église avec tout son territoire. Ils demeurèrent là un certain temps, comme gardiens du corps de saint Maixent et d'autres nombreuses reliques renfermées dans une châsse d'ivoire. La crainte de nouvelles dévastations de la part des Normands les obligea de nouveau à déloger, et à chercher refuge dans le pays d'Auxerre. A la fin cependant, les moines errants se souvinrent de la promesse faite à Tutgual, et par lui au vicomte Hemeric et au comte de Poitiers, Eubulus: des rencontres et des négociations eurent lieu à Poitiers même, à la suite desquelles les députés bretons s'engagèrent sous serment à reporter en Poitou le corps et le chef de saint Maixent, à l'exception des mâchoires, avec, en plus, sa *Vita* et un Missel. Les autorités tant civiles qu'ecclésiastiques se déclarèrent satisfaites, et un acte fut souscrit en date du 20 juin, l'an 924 de l'Incarnation, en vertu duquel le comte Eubulus aurait consenti à reconnaître les moines bretons comme *sine*

⁴ *Gall. christ.* XIV, 944—5.

fine custodes du corps du saint abbé. Comme le fait remarquer Mabillon⁵, une telle conclusion semble assez étrange, et il est bien difficile de se rendre compte au juste de ce que devinrent les reliques contestées. Ce qui est certain, c'est que les moines de Saint-Maixent n'avouèrent jamais qu'ils en avaient été, même temporairement, déposés: loin de là, ils tinrent à attester leur droit par plusieurs translations successives, comme aussi par une ostension publique des reliques, et leur déposition dans un nouveau sépulcre, le 2 octobre 1059. Mais, d'autre part, les moines de Saint-Léger d'Ebreuil, monastère situé sur la Sioule (l'ancienne *Bebronna*) au diocèse de Clermont, pas loin du Condat où s'étaient jadis installés les moines venus de Redon, se considéraient encore, au XVIII^e siècle, comme les vrais possesseurs de la presque totalité des reliques de saint Maixent.

Voilà une bien longue histoire, mais il était nécessaire de la tracer ici à grands traits, par ce qu'elle explique au mieux, à mon avis, l'origine et le caractère de notre calendrier. Celui-ci est à la fois, comme on l'a vu, et poitevin et breton, et il n'y a guère de doute que le point de départ ne soit Saint-Maixent, avec le triple culte du saint éponyme, de s. Saturnin et de s. Léger. Quel sera alors, le centre en Bretagne? Redon, et plus spécialement sa dépendance de Plelan ou Maxent, que le roi breton avait destiné à abriter le saint corps transféré du Poitou. Tous nos indices convergent, en effet, vers cet endroit. Outre la lumière que jette sur le problème le curieux récit de la *Translatio in Pictaviam*⁶ résumé ci-dessus, certains traits de notre calendrier conduisent à la même conclusion.

Il y a, par exemple, au 24 décembre, veille de Noël, la mention singulière: *Orationes domini nostri Iesu Christi*. Le mot *oratio* semble avoir été parfois en usage, dans l'ouest de la France et en Bretagne, comme synonyme de sanctuaire, *oraculum*. Du Cange cite à ce propos ce passage du cartulaire de Saint-Jean-d'Angely: *eunti ad orationes s. Mariae Magdalenae*. De même, dans le cartulaire de Redon, pièce 89, p. 67, le roi Salomon s'excuse près du pape de ce que ses sujets ne lui ont point permis de se rendre aux sanctuaires des princes des apôtres: *adire orationem sanctorum Petri et Pauli*. Le monastère de Redon était érigé sous le vocable du Sauveur, et il se peut que la Noël ait été parfois désignée sous le titre *Sancti Salvatoris*: y aurait-il eu, à l'occasion de cette fête de Noël, une affluence spéciale de pèlerins au sanctuaire de Redon? Remarquer aussi qu'au 6 août figure déjà, et empreinte d'une certaine solennité, la fête de la Transfiguration, fête spéciale des églises érigées en l'honneur du Saint-Sauveur.

⁵ *Annales ord. S. Bened.* lib. XLII, n. 69.

⁶ *Gall. christ.* XIV, Instrum. p. 210—11.

L'unique obit inséré en marge du calendrier est celui d'une *Lantaldis femina* au 25 janvier. Il n'est pas sans intérêt de constater que ce même nom revient plus d'une fois parmi les pièces du cartulaire de Redon, entre autres à la date de 833 et de 842/3.

Mais voici un autre trait, plus sûrement significatif : la mention au 12 juin, *sancti Leonis conf. et episcopi*. Il existe, en effet, une lettre apocryphe sous le nom du pape Hadrien II (Jaffé † 2950), d'après laquelle ce pontife aurait envoyé au roi breton Salomon un bras du pape Léon III. Quoique l'acte ne soit pas authentique, il est à croire que le roi breton et son conseiller ecclésiastique, l'abbé de Redon saint Conwoïon, ainsi que ses moines, s'en seront prévalus pour revendiquer la possession de cette relique, ce qui suppose évidemment un culte liturgique quelconque du personnage dont on prétendait avoir le bras. Or, le *dies depositionis* de Léon III est précisément le 12 juin (816), et c'est à cette date qu'il est marqué de nos jours encore au calendrier de l'ordre bénédictin. Il y a donc lieu de conclure que le nom de Léon inséré ce jour-là dans le calendrier de Berne est une sorte d'écho de la prétendue lettre d'Hadrien II. Le fait est d'autant plus digne d'être signalé, que le pape Léon III, d'après les Bollandistes, n'aurait figuré dans aucun calendrier liturgique avant son insertion officielle au martyrologe romain en 1673. Nous aurions ainsi, dans le manuscrit de Berne, un témoignage de culte antérieur de quelque 800 ans.

Mais en voilà assez sur ce calendrier, débris de quelque manuscrit plus considérable, sauvé apparemment par quelqu'un qui, comme Pierre Daniel et Jacques Bongars, savait s'intéresser aux antiquités, lors de la dévastation de l'abbaye de Saint-Maixent par les Huguenots au XVI^e siècle. Il ne me reste qu'à reproduire ici le texte même du calendrier, en l'accompagnant ça et là de courtes notes destinées à en faciliter l'intelligence et à en faire ressortir les particularités offrant un intérêt spécial⁷. Le fond étant pris presque entièrement du Martyrologe hiéronymien, on trouvera la meilleure explication de certaines notices qui paraîtraient étranges, dans le commentaire qui vient de paraître de ce document, comme seconde partie du tome 2 des *Acta Sanctorum* de novembre, le chef-d'œuvre peut-être parmi toute cette collection trois fois séculaire.

⁷ J'ai cherché en vain une explication pleinement satisfaisante des signes qui surmontent un certain nombre de noms de fêtes ou de saints. Il y en a de deux sortes. Il semble bien que les plus anciens, à l'encre noire († ou . . .), sont employés pour indiquer, soit le degré de solennité, soit la pluralité de messes conventuelles, soit, comme dans l'abrégé *Labbeanum* du Martyrologe, les saints dont la fête figure au sacramentaire. Les deux plus récents, à l'encre rouge, signifient qu'il s'agit d'un office de douze ou de trois leçons, ou encore d'une fête où l'abbé tient chapitre.

- Kl. ian. Circuncisio domini.
 III non. Octabas sancti Stephani mar. et sancti Mach.
 III non. Parisius sancte Genouefe uirginis.
 II non. In Africa sanctorum Gemini. Aquilini. ⁽⁴⁾
 non. Vigilia Epiphania. Hierosolimis depositio sancti Simeonis proph.
 Antiochia Simeonis confessoris.
 VIII id. Teophania domini. Iuliane. et Basilie. Melanii. ⁽⁶⁾
 VII idus. Nichomedis natal. sancti Luciani qui diuisus est in quatuor partes.
 VI id. Timothei mar. Luciani. Maximiani mar. Egonis episcopi.
 V id. In Africa sancti Quintini et Saturñ.
 III id. Pauli heremite et Melchiadis episcopi.
 III id. Gregorii episcopi. Eductio domini de Egipto. ⁽¹¹⁾
 II id. In Egipto Filioromi. et sanctorum Ciriaci.
 idus. Oct. epiphania. Pictauis sancti Hil. episcopi.
 XVIII kal. Febr. Natal. sancti Felicis confessoris.
 XVIII k. Dorothee uirg. Abacuc prophete. et sancti Boniti.
 XVII k. Natal. sancti Marcelli papae. et sancti Fursei.
 XVI k. Biturica sancti Sulpicii episcopi (*addit. post. Antonii*).
 XV k. Passio sancte Prisce uirg.
 XIII k. Rome passio sancte Marii. Marche. Audifax et Abacuc.
 XIII k. Rome sancte Sebastiane et Fabiani mar.
 XII k. Passio sancte Agnetis uirg.
 XI k. Natal. sancti Uincentii mar.
 X k. sanctorum Emerentiane uirg. et Machar.
 VIII k. Antiochie passio sancte Balbine ⁽²⁴⁾ cum tribus paruulis.
 VIII k. sancti Proiecti mar. et sancti Pauli apostoli (*addit. post. obiit*
 Lantaldis femina).
 VII k. sancti Policarpi epi. et mar.
 VI k. sancti Saturnini Uictoris. et sancti Iul episcopi. ⁽²⁷⁾
 V k. sancte Agnetis de natiuitate.
 III k. sancte Iuliane uirg. et sancti Gildasii conf.
 III k. Aldegundis uirg.
 II k.

JANVIER. 4. Pris du martyrologe hiéronymien, qui forme en général, comme je l'ai dit, le fond sur lequel viennent s'espacer les mentions particulières à notre calendrier.

6. *Melani*] S. Melaine de Rennes, personnage très vénéré; c'est ici le jour de son *natale ordinationis*: cf. plus loin 11 oct. et 6 nov.

11. *de Egipto*] Les autres exemplaires du MH marquent ceci plutôt au 7 ou 8 du mois; notre calendrier a suivi la tradition celtique, attestée par le martyrologe de Tallaght, près Dublin.

24. *Balbine*] faute pour *Babilae*.

27. S. Julien du Mans.

- Kl. Febr. Sancte Brigide uirg.
 III non. Purificatio sancte Marie.
 III non. Triphonis mar. Lugduno Lupicini episcopi. et natal. sancti Bur-
 carris episcopi. ⁽³⁾
 II non. Sanctorum Donati Magni. et sancti Felicis.
 Noñ. Sancte Agathe uirg. et mar.

- VIII id. Sancti Amandi epi. et sancti Uedasti.
- VII id. In Britannia Angulis Anatholis.
- VI id. Remis Paulini episcopi. ⁽⁸⁾
- V id. Amonis. et sancti Fursei. ⁽⁹⁾
- IIII id. Soteris uirg. et sancte Colastice. ⁽¹⁰⁾
- III id. Desiderii episcopi.
- II id. Simplicii epi. Damiani.
- idus. Iuliani. Lugduno Stephani.
- XVI k. marc. Sancti Ualentini mar.
- XV k. Cucufatis mar. et sancte Agape.
- XIIII k. Sancte Iuliane uirg. et mar.
- XIII k. Donati. et Secundiani mar.
- XII k. Siluani. et Damasi.
- XI k. Puplii et Iuliani.
- X k. Gage epi. et sancti Euseni. ⁽²⁰⁾
- IX k. Seruili epi. et Felicis Hilarii pape. ⁽²¹⁾
- VIII k. Apud Antiochiam cathedra sancti Petri. et sancte Tecle uirg.
- VII k. Policarpi epi. cum aliis duodecim. Sancti Primitiui.
- VI k. Sancti Mathie apostoli inuentio corporis ⁽²⁴⁾ et passio Uictorini. et Uictoris.
- V k. Pamphilia sanctorum Nectoris et Caste.
- IIII k. Teonis Iusti consociis suis.
- III k. Tesalica Alexandri.
- II k. Deposicio Serapionis monachi.

FÉVRIER. 3. *Burcarcis*] S. Burchard, anglo-saxon, premier év. de Wurzburg, mort la veille, 2 févr. 754.

8. *Remis Paulini*] Les autres mss. ont *Romae Pauli*, annonce énigmatique, inexpliquée jusqu'ici.

9. *Fursei*] S. Fursy, un des missionnaires celtiques du VII^e siècle les plus vénéérés: mentionné déjà au 16 janv., son jour de mort; ce jour-ci est l'anniversaire de l'élévation de ses reliques en 654.

10. *Colastice*] avec trois points, à cause de la translation de ses reliques au Mans.

20. *Euseni*] pour *Euceri*: S. Eucher, év. d'Orléans, mort exilé à Saint-Trond, le 20 févr. 738.

21. *Hilarii papae*] le pape Hilarus, honoré le 10 sept. L. Duchesne a calculé que son jour de mort a dû être le 29 févr. 468; mais Jaffé, conformément à plusieurs anciens catalogues des papes et à l'affirmation expresse de Marianus Scotus, met sa date au 21 févr. Notre calendrier est donc d'accord ici encore avec la tradition celtique.

24. *corporis*] faute pour *capitis praecursoris*: cf. Quentin, *Les Martyrologues historiques*, p. 49.

Kl. mar. Deposs. sancti Albini epi. Turonis sancti Simplicii. ⁽¹⁾

VI non. Lucini epi. ⁽²⁾ Iorgii Absalom.

V non. Depos. sancti Uuingaloei abb. ⁽³⁾

IIII non. Rom. Iulii epi. ⁽⁴⁾

III non. Adriani consociis suis.

II ñ. Uictorini et Siluani.

non. sanctorum Perpetue et Felicitatis.

VIII id. Nichomedis Macedoni presbiteri.

VII id. Sancti Felicis. et Philippi. XL.

- VI id. Nichomedis in antica miluet.
- V id. In Cartagine Eraclii Zosimi.
- IIII id. Rom. sancti Gregorii pape. (*add. XI s. Dedicatio sancti Iuliani*)
- III id. Nichomedis mar.
- II id. Felicissimi. Datiui.
- Idus. sancti Longini militis mar. Iacobi apostoli.
- XVII k. aprilis. Ciriaci mar.
- XVI k. Patricii epi. et sancti Geretrudis.
- XV k. In Campania Quint Rogati.
- XIIII k. sancti Teodori presbiteri.
- XIII k. sancti Ioseph et sancti Pauli.
- XII k. Sancti Benedicti abb.
- XI k. sancti Pauli. primum pascha.
- X k. In Africa sancti delis. ⁽²³⁾
- VIIII k. Rogati Agapiti.
- VIII k. Annuntiatio dominica sancte Marie uirginis. Passio domini.
- VII k. sancti Casiani mar.
- VI k. Resurrectio domini nostri Iesu Christi.
- V k. Alexandri Dorothei.
- IIII k. Nichomedis mar. Pastoris. Iuliani.
- III k. Aquiline uirg. et Eularie. ⁽³⁰⁾
- II k. Anesi. Felicis.

MARS. 1. *Turonis*] Il s'agit, en réalité, de S. Simplicius év. de Bourges, mais qui jouissait d'un culte particulier à Saint-Martin de Tours: v. *Acta SS. mart.* I 39 sq.

2. *Lucini*] pour *Lucii*, l'év. de Rome du III^e siècle.

3. *Wingaloei*] S. Guingalois, fondateur du monastère breton de Landevennec.

4. *Iulii*] de nouveau par erreur pour *Lucii*.

23. *Delis*] du nom *Fidelis* estropié.

30. *Eularie*] *Eulalie* MH.

- Kl. april. In Egipto Uictoris. et Stephani.
- IIII non. Passio sanctarum uirginum Agapis. et Chionie.
- III n. Teodosie uirg. et mar.
- II n. Ambrosii epi.
- non. Passio sancte Irene uirginis.
- VIIII id. Epiphania domini. ⁽⁶⁾ et Firmini.
- VII id. Sancti Pelusii presbiteri. et Diogenis.
- VI id. sanctorum Successi Amoni.
- V id. Natal. v. uir. et Demetrii.
- IIII id. Ezechielis prophete.
- III id. Leonis pape.
- II id. Iulii episcopi et sancti Cipriani.
- Idus. Eufemie uirg. et mar.
- XVIIII k. mai. sanctorum Tiburcii. et Ual.
- XVII k. Maronis. Faustini.
- XVI k. Calisti. et carissimi. mar.
- XV k. Antiochia Petri. diaconi.
- XIIII k. Rome Eleutheris episcopi.
- XIII k. Calolib. sancti Uincenti.

- XII k. Depss. sancti Uictoris episcopi.
 XI k. Arothoris episcopi.
 X k. Senonis Leonis episcopi.
 VIII k. Sancti Georgii mart.
 VIII k. Deodati diaconi. ⁽²⁴⁾ Sidrac. Misac. et Abdenago.
 VII k. sancti Marci euangeliste. Letania maiore.
 VI k. Sancti Cleti. et Sicharii episcopi. ⁽²⁶⁾
 V k. sancti Stephani episcopi. Antonii presbiteri.
 IIII k. sancti Uitalis mart.
 III k. sancti Germani episcopi.
 II k. Deposito sancti Quintini episcopi.
 AVRIL. 6. *Epiphania domini*] ânerie de copiste; *Epifani epi.* MH.
 24. *Deodati diaconi*] S. Dié, abbé en Blésois, VI^e siècle: mention locale, et
 plutôt rare.
 26. *Sicharii episcopi*] pour *Richarii presbyteri*, l'abbé fondateur du fameux
 monastère de Centula.
 Kl. mai. Natal. apostolorum Philippi et Iacobi. et sancti Corentini episcopi.
 sancti Sigismundis regis et mar.
 VI noñ. Natal. sancti Anastasii. et sancti Uenantii. ⁽²⁾
 V non. Iuuenalis. Alexandri. Euentii. Teodoli. et inuentio sancte Crucis.
 IIII ñ. Altisiodore sancti Cordomiaci.
 III n. Depos. sancti Nectari. et Niceti episcopi.
 II non. sancti Iohannis ante portam latinam.
 noñ. Sancti Placiti episcopi et sancti Flauii conf.
 VIII id. Sancti Uictoris mar.
 VII id. Natal. Quirilli. Afrodisi.
 VI id. sanctorum Gordiani. et Epimachi.
 V id. Mamerti episcopi. et sancti Martini episcopi.
 IIII id. sanctorum Nerei et Aquilei. et Pancrat.
 III id. Dedicatio ecclesie ad martires. et sancti Macelliani.
 II id. Lamosa sancti Pachomii episcopi.
 idus. Prestabilis Ianuarii. et Timothei. Primum pentecosten.
 XVII k. iuñ. Sancte Eugenie uirg.
 XVI k. Deps. sancti Liberi episcopi.
 XV k. Diogenis Potentiane.
 XIIII k. Rom. sancte Aniane.
 XIII k. Bituricas sancti Austreisili episcopi.
 XII k. Altisiodero Uales p. conf.
 XI k. Rom. sanctorum Faustini.
 X k. Deps. sancti Desiderii episcopi et mar.
 VIII k. Sanctorum Donatiani et Rogatiani.
 VIII k. Sancti Urbani episcopi et mar.
 VII k. Sancti Agustini episcopi.
 VI k. Deposs. sancti Maximiani.
 V k. Parisius sancti Germani conf. et sancti Hieronimi.
 IIII k. Treueris sancti Maximini conf.
 III k. Natal. sancti Palatini. mar.
 II k. sancte Petronelle uirg.

MAI. 2. *Venantii*] probablement quelque translation ou autre fête locale du saint abbé de Tours fêté généralement le 13 octobre.

20. *Austreisili*] La croix marquée au-dessus du nom semble indiquer quelque relation étroite avec la ville de Bourges.

24. *Donatiani et Rogatiani*] avec trois points, les célèbres martyrs de Nantes.

Kl. iuñ. Nichomedis mar. et sancti Iouini abb. ⁽¹⁾

IIII ñ. Sanctorum Marcellini et Petri.

III ñ. In pago Aureliano sancti Liphardi.

II ñ. Inueduno pass. sancti Zotici. et Cirici.

noñ. Sancti Bonifacii episcopi.

VIII id. Gracionospoli. Corasti episcopi.

VII id. sanctorum Primi et Feliciani.

VI id. Suescionis ciu. sancti Medardi episcopi.

V id. sanctorum Fortunati. et sancti Saturnini (*add. post. Primi et Feliciani*).

IIII id. Natal. sancti Fortunati episcopi.

III id. Sancti Barnabe apostoli.

II id. sanctorum Basilidis. Cirini Naboris et Nazari. et sancti Euurcii. et sancti Leonis conf. et episcopi.

idus. In Persida sancti Bartholomei.

XVIII k. iulii. Aureliano sancti Aniani epi. et dedic. sancti Saluatoris. Carolo. ⁽¹⁴⁾

XVII k. Pass. sancti Uiti mar.

XVI k. sanctorum Cirici. et Iulite matris eius. ⁽¹⁶⁾

XV k. Diogenis. et aliorum CCXL.

XIIII k. sanctorum Marci et Marcelliani fratrum.

XIII k. sanctorum Geruasii et Protasii.

XII k. sanctorum Pauli.

XI k. sancti Eusebii. et sancti Leufredi. cf.

X k. sancti Albini mr. et sancti Paulini.

VIIII k. Uigilia sancti Iohannis.

VIII k. Natiuitas sancti Iohannis baptiste.

VII k. Tesalonica Lucie uirg.

VI k. sanctorum Iohannis & Pauli. et transl. sancti Maxentii. confess. ⁽²⁶⁾

V k. In Ispania Criscenti. et sancti Florent. ⁽²⁷⁾

IIII k. sci Leonis pap. Uigilia Petri.

III k. Rom. natal. apostolor. Petri et Pauli.

II k. Pauli apostoli et sancti Marcialis epi.

JUIN. 1. *Iouini abb.*] titulaire du très ancien monastère de Saint-Jouin de Marnes, primitivement Anson, au diocèse de Poitiers.

14. *Carolo*] pour *Carrofo*, Charroux, fameuse abbaye du même diocèse; sa dédicace eut lieu en effet le 18 des calendes de juillet.

16. *Cirici et Iulite*] avec croix au-dessus, les patrons de de l'église de Nevers.

26. *translatio s. Maxentii*] son jour de mort, d'après sa *Vita* très ancienne; le mot *translatio* semble avoir été anticipé de la ligne suivante. Croix au-dessus.

27. *Florentii*] jour de la translation de s. Florent du Mont-Glonne, dont le monastère fut comblé de faveurs par les princes bretons.

Kl. iul. sci Gai pp. sci Carilephi. (*add. post. Oct. s. Iohis bap.*)

VI ñ Processit et Martiniani.

V noñ Translatio sci Thome apti.

- IIII noñ Translacio sci Martini epi.
 III noñ Sci Agatonis. & Triphonis.
 II noñ Octabas apłorum.
 noñ. Cliniani c. sociis suis. (7)
 VIII id Sci Procomii. mr.
 VII id. Pass. sce Anatholie uirg. et Acdacti mr. et sci Effrem.
 VI idus Septem fratrum filior Felicitatis.
 V id Transl. sci Benedicti abb. (*add. post. et sancti Macuti*). (11)
 IIII id natl sce Margarite. & sci.
 III id P (*m. post. erasum est quod infra id. iul. additum*).
 II id. sci Iacobi apti. & sci Cirici.
 idus Pass sci Hilarii mr. (*addit. post. Pictauis. sci Cipriani mr.*). (15)
 XVII k aug. pass. Iuste et Rufine.
 XVI k Sci Arnulfi. et sci Menne.
 XV k natal. sci Iusti (18) et sci Arsenii.
 XIII k scorum Sabini. et sce Margar.
 XIII k sci Nerei epi. et mr.
 XII k sci Praxedis uirg.
 XI k sce Marie Magdalene.
 X k Rauenna sci Apollonaris mr.
 VIII k Pass sce Cristine.
 VIII k natal. sci Iacobi apli fratris Iohannis euangliste. et sci Cristophori. mr.
 VII k Scorū Iuliani. Uiuiani.
 VI k sci Simeonis monachi.
 V k sci Sansonis epi (*addit. post. Nazarii et Celsi*).
 IIII k sci Felicis Simplicii Faustini. et Beatricis.
 III k scorū Abdon. & Sennen.
 II k Autisiodero sci Germani. epi.

JUILLET. 7. *Cliniani*] s. Kilian de Wurzburg, commémoré ici, de même que s. Burchard, à cause de son origine insulaire.

11. *Macuti*] S. Malo: il reparait plus loin, au 15 nov. son *natalis*, marqué de première main.

15. *Cipriani*] titulaire d'une célèbre abbaye à Poitiers; cette annonce, marquée d'abord au 13, comme dans la plupart des martyrologes, a été ensuite grattée, et transférée au 15.

18. *Iusti*] avec trois points, quelque saint local, que je n'ai pu identifier.

Kl augusti. ad uincula sci Petri. scorum Machabeor.

IIII noñ Rom. sci Stephani. epi.

III noñ. Inuentio sci Stephani. protomar.

II noñ. Crisanciani. et Iusti. mr.

noñ Pass sci Casiani mr. et sci Memini.

VIII N (*sic pro idus*) scorū Xisti. Felicissimi. et Agapiti. et transfiguratio dñi nri Ihu Xri.

VII id. Sci Donati epi.

VI id. Ciriaci mr Largi & Zsmaragdi.

V id sci Romani militis. uigilia.

IIII id Rom. sci Laur. mr.

- III id. Tiburcii mr.
 II id Rom. Crisanti. et Darie.
 idus. Ipoliti mr. sce Radegunde.
 XVIII k Sept. Eusebii pri.
 XVIII k Assumptio sce Marie matris d.
 XVII k sci Arnulfi. epi.
 XVI k Octabas sci Laur.
 XV k Agapiti mr.
 XIII k Sci Magni mr.
 XIII k sci Philiberti abb. et deprecatio⁽²⁰⁾ Samuelis prophete.
 XII k sci Priuati. mr.
 XI k Timothei mr. et sci Simphor.
 X k sci Fortunati. mr.
 VIII k sci Bartholomei apli.
 VIII k sci Fortunati.
 VII k
 VI k natal. sci Ruphi mr.
 V k Ermetis mr. et sci Iuliani. sci Augustini et Bibiani.⁽²⁸⁾
 III k Decollatio sci Iohis baptiste.
 III k scorū Felicis et Audacti.
 II k Eulogisili epi.⁽³¹⁾ et sci Paulini.
 AOUT. 20. *deprecatio*] pour *depositio*.
 28. *Bibiani*] l'évêque de Saintes, soi-disant correspondant de s. Augustin.
 31. *Eulogisili*] lire *Ebregisilis*, honoré ce jour-là comme ancien évêque au
 pays de Meaux: peut-être la plus ancienne attestation de culte.
 Kl septemb. sci Prisci mr. et sci Egydii abb.
 IIII noñ sci Iusti et sci Antonini mr.
 III noñ scie Regmali epi.
 II ñ Sci Marcelli mr.
 noñ scor Quintini conf.
 VIII id Zacharie prophete.
 VII id Aurelianis sci Euurcii. epi.
 VI id Natiuitas sce Marie. sci Adrian.
 V id Sci Gorgonii mr.
 IIII id Alexandri mr.
 III id scor Proti et Iacinti. mr.
 II id Nicomedie sci Amonis sci Reuerent.⁽¹²⁾
 idus sci Maurilini epi.
 XVIII k octob natal. scorū Cornelii et Cipriani. Exaltatio sce crucis.
 XVII k sci Nichomedis. mr.
 XVI k sce Eufemie uirg. scor Lucie et Gemin.
 XV k sci Lamberti. epi.
 XIII k pass. Eustrorgi.
 XIII k sci Ianuarii epi.
 XII k Uigilia sci Mathei apli.
 XI k Natał. sci Mathei apli et euangelist.
 X k Sci Maur. consociis suis.
 VIII k Rom. sce Tecle uirg.

- VIII k Conceptio sci Iohannis baptiste.
- VII k In Asia Eucarpi epi.
- VI k sci Cipriani epi Iustine uirg.
- V k scorum Cosme et Damiani.
- IIII k Sansoni epi. ⁽²⁸⁾
- III k Dedicatio sci Michaelis.
- II k Imbethleem sci Iheronimi.

SEPTEMBRE. 12. *Reverentii*] saint prêtre de Bayeux, dont les reliques furent transférées de Nouâtre à Poitiers (Sainte-Radegonde), puis de là à Saint-Jean-d'Angély vers 943/4.

28. *Sansoni*] semble quelque fête secondaire du saint évêque de Dol, déjà marqué à son jour, 28 juillet.

- Kl octob. scor conf. Remigii. et Uedasti. et Germani. epi.
- VI ñ sci Leodegar. mr. ⁽²⁾
- V noñ Pass. duorum Euanolorum.
- IIII ñ scor Marci et Marcelliani.
- III ñ Firmini diaconi (*addit. post et sca Flavia uirg.*).
- II ñ Deprecatio ⁽⁶⁾ Romani epi. et sca Fidis. uirg.
- noñ sci Marci pp. et scor Marcelli et Epuł.
- VIII id Sci Aquilini mr.
- VII id scor Dionisii. sociorumque eius.
- VI id sci Uictoris et Pauli epi.
- V id Turonis sci Uedasti. ⁽¹¹⁾ et sci Melanii epi.
- IIII id Beatiturioni ⁽¹²⁾ et sci Eustachii.
- III id Cordoba ciu. ⁽¹³⁾ sci Geraldii conf.
- II id sci Calisti pp. (*add. post. et mr.*).
- idus Luciani mr. et sci Leonardi cf. ⁽¹⁵⁾
- XVII k noñ. In periculo sci Michaelis. ⁽¹⁶⁾ et sci Berarii conf.
- XVI k Lucido nati. et sci Alexandri.
- XV k natał. sci Luce aeuangeliste.
- XIIII k sci Columbani. ⁽¹⁹⁾ uirg.
- XIII k sci Caprasii epi.
- XII k sci Dorothei mr. (*addit. post. hilarionis.*) ⁽²¹⁾
- XI k Philiberti epi. & sci Hermetis.
- X k sci euerii et dedicatio ecclesie beate Marie. et sci Romani. epi.
- (*addit. post. et sci Martini abatis.*) ⁽²³⁾
- VIIII k Nichomedie Felicis. et sci Enohc. ⁽²⁴⁾
- VIII k scor Crispini & Crispiniani.
- VII k scorñ Luciani Marciani.
- VI k Meldis ciu. sci Pharaonis (*add. post. vigil. Simonis et Iude.*).
- V k Natał. apłorū Simonis et Iude.
- IIII k sci Quintini. et Feliciani.
- III k Transł. sci Saturnini epi et Uberti epi.
- II k sci Quintini mr. et uigil. omnium sanctorum.

OCTOBRE. 2. *Leodegar.*] le célèbre s. Léger d'Autun, d'abord abbé de Saint-Maixent, qui y reçut la sépulture, et en devint un des patrons.

6. *Deprecatio*] pour *Depositio*, comme ci-dessus au 20 août.

11. *Vedasti*] pour *Venantii*, saint abbé à Tours.

Melanii] avec trois points, dédicace de Saint-Melaine de Rennes, marquée également à ce jour dans le calendrier rennais du XII^e siècle, publié par F. Duine.

12. *Beatituronii*] en un seul mot, pour *beati Turiani*, s. Turiaf, év. de Dol, dont le jour est proprement le 13 juillet?

13. *Cordoba civitate*] pris du MH: mais le copiste, avec sa maladresse accoutumée, a laissé tomber les noms des martyrs qui s'y rapportent, les „Tres Coronae“, comme les appelle Prudence.

sancti Geraldii] le plus récent, semble-t-il, des personnages inscrits dans ce calendrier, comme aussi sans doute une des plus anciennes attestations martyrologiques du culte décerné au saint fondateur d'Aurillac.

15. *Leonardi*] avec trois points, pas le célèbre ermite, fondateur de Noblac en Limousin, mais son homonyme de Vandœuvre, mort à Corbigny, diocèse de Nevers.

16. *Michaelis*] avec croix. Saint-Michel au péril de la mer, dédicace du Mont-Saint-Michel, que les Bretons considérèrent comme faisant partie de leur péninsule, jusqu'à ce que „le Couesnon par sa folie, mit le Mont en Normandie“.

Berarii] saint évêque du Mans du VII^e siècle: un crochet ajouté par le copiste semble le rapporter au lendemain, son vrai jour.

19. *Columbani*] avec trois points, un saint prêtre honoré à Tours, comme le s. Venant du 11; l'un et l'autre ne sont connus que par les martyrologes et calendriers locaux: *uirginis* est ajouté par méprise, et se rapporte peut-être à quelque sainte dont le nom est tombé.

21. Il est remarquable que notre calendrier omette complètement le groupe célèbre des vierges de Cologne (sainte Ursule).

23. s. *Martini ab.*] Saint Martin de Vertou, dont le corps fut transféré à Saint-Jouin de Marnes (cf. 1^{er} juin) au X^e siècle; mais son jour est le 24.

24. *Enoch*] s. Senoch, abbé de Loches, au dioc. de Tours: cf. Quentin, *Martyrol. histor.* p. 223.

30. *Translat. s. Saturnini*] avec croix. Saturnin de Toulouse, patron primitif du monastère de Saint-Maixent.

Kl	noū Festiuitas omnium sanctor. et sci Hylarii. epi. (1)
III n̄	In Affrica sci Pulliani (<i>addit. post.</i> Eustachii cum sociis suis).
III n̄	Germani Fortunati.
II n̄	Sce Perpetue uirg. (4)
noū	Felicii pri.
VIII id	sci Melanii epi. (6)
VII id	Donati et Rogati incium habet xx. festiuitas omnium fidelium defunctorum. (7)
VI id	Quattuor coronatorum.
V id	Sci Theodori mr.
III id	
III id	Turonis sci Martini epi. et sci Menne.
II id	
idus	sci Bricii epi.
XVIII k	DECEMBRIS.
XVII k	Sci Macutis epi.
XVI k	sci Rufini mr. (10) et Machi.
XV k	Aurel. Aniani epi.
XIII k	sci Romani Oct. sci Martini.
XIII k	sci Maximiani.
XII k	Pass. sci Dionisii.
XI k	(<i>addit. post.</i> Columbani abb. et conf.)
X k	Sce Cecilie uirg.
VIII k	Natal. sci Clementis mr.
VIII k	Pass. sci Petri epi (<i>addit. post.</i> Grisogoni m.).

- VII k Grisogoni. mr. (*addit. post.* Lini pp. et m.).
 VI k Rom. sci Ciriaci mr.
 V k Nichomedia scor Marcelle et Petre (*addit. post.* Agricole et Vitalis. m.).
 IIII k Egimencho. ⁽²⁸⁾ et Herofini (*addit. post.* Silee apostoli).
 III k Saturnini Crisanti. Mauri. uigilia.
 II k Natał. sci Andree apostoli in Acaia.

NOVEMBRE. 1. *et sancti Hylarii*] Fête de la dédicace de sa basilique à Poitiers, célébrée en beaucoup d'endroits avant l'institution de la Toussaint.

4. *Perpetue*] H. Delehaye y voit la célèbre martyre de Carthage du 7 mars: on peut alors se demander pourquoi son nom est ici surmonté de trois points.

6. *Melanii*] une des trois fêtes du saint évêque de Rennes, son *natale* proprement dit.

7. *fideliū defunctorum*] avec croix: voir ce que qui a été dit ci-dessus au sujet de cette singularité.

16. *Rufini*] pris du MH: mais on ne voit pas bien la raison des trois points. Je suppose que c'est une bëve de copiste, et qu'ils se rapportent plutôt à s. Aignan d'Orléans, fêté le lendemain.

28. *Egimencho*] monstruosité, dont je n'ai pas réussi à trouver l'explication.

- Kł decemb. Depos. sci Eligii epi.
 IIII ñ Rom. Uiuiani. Primiti.
 III ñ In Oriente Mepomi.
 II ñ Rome Barbare uirg.
 Noñ. Grispini Humili.
 VIII id Zeloti et sci Nicholai conf.
 VII id Octab. sci Andree apostoli.
 VI id Sci Eusebii. Urbani epi.
 V id Petri. Uictoris.
 IIII id Sce Ualerie uirg. (*addit. post.* Eulalie virg.).
 III id Damasi pp. et mr.
 II id In Ispania sce Eulalie uirg.
 idus sce Lucie uirg. et mr.
 XVIII k ian. In Antiocho sci Drusi.
 XVIII k Aurelianis Maximini cf.
 XVII k Rauenna. Ualentini.
 XVI k Uictoris. Adiutoris (*add. rudiori manu s. XII et sci Lazar. epi.*).
 XV k sci Hebeti. mrt.
 XIII k Zosimi. Ciriaci.
 XIII k
 XII k Natał. sci Thome apostoli.
 XI k
 X k Nichomedis. XXXV. mr.
 VIII k Orationes dni nri ihu xpi. uigilia.
 VIII k Natiuitas dni nri ihu xpi secundum carn.
 VII k Hierosolimis sci Stephani mr.
 VI k Natł. sci Iohannis euangeliste.
 V k Natale Innocentum.
 IIII k Rome sci Felicis epi.
 III k Rome Uictoris Libosi.
 II k Rome sci Siluestri pp. Senonis ciuitate. pass sce Columbe uirg.

DÉCEMBRE. 10. *Valerie*] avec croix (Limoges).

Eine alte Bußliturgie aus Codex Vaticanus latinus 1339.

Von Alban Dold OSB (Beuron).

Als ich im Jahre 1931 mit einem meiner Mitbrüder in der im 10. Jh. niedergeschriebenen Canonessammlung der im Titel genannten Vatikanischen Hs. Texte kollationierte, stieß ich gegen Schluß des Bandes auf verschiedene, von gleicher Hand wie die Canones eingetragene Liturgie.

Sie beginnen unvermittelt auf Folio 311^r mit Teilen einer Meßliturgie, u. zw. finden wir zunächst auf Spalte 1 des Blattes die Einleitung zum Pater noster *Praeceptis salutaribus* etc. (Zeile 1—3) und sodann das Pater noster selbst (Z. 4—13). Das nachfolgende *Libera* (Z. 14—31) mit den darin genannten Heiligen dürfte vielleicht für die Frage nach der Herkunft der Hs. oder ihrer Vorlage Fingerzeige geben; es sei darum der diesbezügliche Passus hier mitgeteilt:

Libera nos quaesumus domine ab omnibus malis praeteritis praesentibus et futuris et intercedente pro nobis beata et gloriosa semperque uirgine dei genitrice maria et beatis apostolis tuis petro et paulo atque andrea et beato¹ confessore tuo iubenali², benedicto, g(r)egorio atque nycolao necnon et beato michaheli archangelo tuo et omnibus sanctis tuis, da propitius etc.

Das *Pax domini* und das mit der Rubrik *III vicibus* versehene *Agnus dei* (Z. 33 u. 34 von Sp. 1 und Z. 1 u. 2 von Sp. 2) bieten den bekannten Text. Alsdann leitet (Z. 3—7 der 2. Sp.) die nur teilweise mit Minium geschriebene Rubrik *Dum miscetur corpus domini et sanguis³ non mittas⁴ in calicem partes oblationis ut presbyteri solent, sed expectabis donec communicare debes; et accipiens partem⁵, quam ante fregisti⁶ tenensque super calicem frangas⁷ dicens* zu den folgenden fünf, zum Teil in ihrem Text vom heutigen Wortlaut abweichenden oder nicht nachweisbaren, Gebeten über:

1 (Z. 10—15): *Hec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis domini nostri ihu xpi fiat omnibus sumentibus salus mentis et corporis ad eternam uitam capevandam praeparatio salutaris.*

2 (Z. 16—18): *Sancti sanguinis commixtio cum sancto corpore domini nostri ihu xpi prosit omnibus sumentibus in uitam eternam.*

¹ Hs.: beatos.

² Hs.: iubenalis.

³ Hs.: sanguin.

⁴ Hs.: mittat.

⁵ Hs.: parte.

⁶ Hs.: fregit.

⁷ Hs.: frangat.

3 (Z. 19—29): Concede domine ihu xpe, ut sicut hæc sacramenta corporis et sanguinis tui fidelibus tuis ad remedium contulisti, ita mihi indigno famulo tuo et⁸ omnibus per me sumentibus hæc ipsa mysteria non obsint⁹ ad reatum, sed prosint ad ueniam omnium peccatorum; per te ihu xpe, qui cum patre et spiritu sancto uiuis¹⁰ et regnas¹¹ in secula seculorum. Amen.

Nach der Überschrift *Ad corpus domini adsumendum* folgen als 4 (Z. 29—[Fol. 311v, Sp. 1] Z. 3) und 5 (Z. 4—7) die beiden noch heute verwendeten Gebete *Perceptio corporis tui*¹² und mit dem Titel *Post communionem: Quod ore sumpsimus*¹³.

*

*

*

Auf Zeile 7 der 1. Sp. von Fol. 311v beginnt darauf die ihrem Inhalt wie ihrem Aufbau nach sehr beachtenswerte Bußliturgie, die ich hier bekanntgeben möchte. Sie gliedert sich in drei deutlich unterscheidbare Teile:

1. Bußordo,
2. Bußmesse,
3. Rekonziliationsordo.

Leider sind die Texte auch dieser Bußliturgie wie die der bereits mitgeteilten Gebete sprachlich sehr schlecht überliefert. Um an den Leser nicht fortwährend die Zumutung der Korrektur zu stellen, glaube ich daher einen meist auf Grund zahlreicher Collationen grammatikalisch verbesserten Text bieten zu sollen, werde aber den Wortlaut der Hs. mit einschlägigem Variantenmaterial in den Noten mitteilen.

Da bisher noch keine kritisch vergleichenden Ausgaben der in Frage stehenden Bußliturgiegebete vorhanden sind, mußte ich mich für die durchgeführten Vergleichen neben den Nachweisen aus den Sakramentaren auf ein verhältnismäßig geringes Material, nämlich auf die in den Veröffentlichungen von F. W. H. Wasserschleben¹⁴ und H. J. Schmitz¹⁵ mitgeteilten Orationen beschränken, in denen jedoch so ziemlich alle früher herausgegebenen Bußbücher und damit auch die Bußliturgien Aufnahme gefunden haben.

⁸ Hs.: + ab.

⁹ Hs.: obsunt.

¹⁰ Hs.: uiuit.

¹¹ Hs.: regnat.

¹² Hs. mit den Varianten: *quam ego indignus, tutamen, Auslassung von: et ad medelam percipiendam, uiuit et regnat.*

¹³ Hs. mit den Varianten: Auslassung von *pura* vor *mente*. Beifügung von *per* am Schluß.

¹⁴ *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche* (Halle 1851) = Wass.

¹⁵ *Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche* (Mainz 1883) = Schm I; und: *Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren* = *Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche, II. Band* (Düsseldorf 1898) = Schm II. Eingesehen wurden auch die betreffenden Ordines bei Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, Tom. I. p. 275—296 und bei Morinus, *Commentarius historicus de Poenitentia in X libros distinctus* mit Anhang: *Codicum manuscriptorum Poenentialium etc. descriptio et enarratio*.

Wir geben nun die Texte¹⁶, die wir zu bequemer Zitation mit Nummern bzw. anderen Zeichen für Rubriken usw. versehen. Nach den jeweiligen Orationen werden, soweit darin verderbte Texte verbessert wurden, der hsl. Befund und ebenso die wichtigsten einschlägigen, in den Bußordines und Sakramentaren nachweisbaren Varianten mitgeteilt. Wir benützen dazu folgende Sigla:

	Poenitentiale:	aus Codex:	saec.	Orationen bei:
Bob	Bobbiense	Bobbiensis (Mabillon) ¹⁷	VIII	Wass 411—412
Mers	Merseburgense	Merseburgensis 103	IX	Wass 389—391 ¹⁸
Mog	Moguntinum	Valicell. D 5	IX	Schm I 87—96
Sang	Sangallense tripart.	Sangall. 150	IX	Schm II 199—203
Hal	Halitgars aus:	Hamilton Berol. 290	IX	Schm II 270—275
	bzw. aus:	Paris. 8508	XI	Schm II 291—294
Val I	Valicellanum I	Valicell. E 15	X	Schm I 239—342
Cas 1	Casinense aus:	Casin. 372	X	Schm I 397—432
Cas 2	Casinense aus:	Casin. 451	X	Schm I 746—751
Ps B	Pseudo-Beda	Monac. 3853 (August. 153)	X	Wass 251—256 ¹⁹
F	Fuldense	theol. 231 Götting.	X/XI	Schm II 57—64
Germ	Ecclesiarum Germaniae	Vaticanus 4772	XI	Schm II 404—407
Ps R	Pseudo-Romanum	Sangall. 676	XI/XII	Wass 363—377
Rom	Romanum	Monac. 309	XII	Schm I 471—489
Par 1	Parisiense aus:	Paris. 3380	XII	Schm I 752—757
Par 2	Parisiense aus:	Paris. 1207, ol. Colbert.	XIII	Schm I 677—697
Val II ²⁰	Valicellanum II n. Wass.	Valicell E 62	XIII	Wass 550—557
Val III	Valicellanum III	Valicell B 58	XIII	Schm I 774—779
PR	Pontificale Rom.	Vaticanus 4744	XIII	Schm I 75—85
	bzw.	Vaticanus 4745	XIII	Schm I 98—102
Burch	Corrector Burchardi	Valicell. F 8	XIV	Wass 666—667
Sg	Sangermanense	Sangermanensis 940,	XVII	Wass 349—350

(Abschrift einer Hs. der Corpus Christi-Bibliothek zu Cambridge.)

Von den Sakramentaren wird das Gelasianum (aus Codex Vatic. Reg. 316 saec. VII/VIII) unter V nach der Ausgabe von Wilson, das von Angoulême (Ms. lat. 816 Bibliothecae nat. saec. VIII/IX) unter Ang nach der Ausgabe von Cagin, das alemannisch-fränkische Sakramentar (aus

¹⁶ Schmitz scheinen die Texte unseres Ordo entgangen zu sein, obgleich er den Cod. Vat. 1339, der sie enthält, laut der Fußnote auf S. XV von Band I persönlich durchgesehen hat und ihn sowohl daselbst S. 217 als in Band II S. 160, 161, 168 und 370 anführt.

¹⁷ Von Mabillon in seinem *Museum Italicum* Tom. I p. II 393 ediert, auch bei Schm II 323—326 abgedruckt.

¹⁸ Auch bei Schm II 358—359.

¹⁹ Auch bei Schm II 679—683 unter den Namen: Doppelpönitentiale des Beda-Egbertschen Excarpus.

²⁰ Zur Unterscheidung von dem bei Schm I 342—388 abgedruckten Val II, das keine liturgischen Gebete enthält, so genannt. Dieses bei Schm I 342—388 gebrachte Val II ist bei Wass. als Val I aufgeführt.

Cod. Sangall. 348 saec. VIII/IX) unter S nach der Ausgabe von Mohlberg, das Gregorianum mit Anhängen unter Gr nach der Ausgabe von Wilson und das Sacramentarium Fuldense (aus Cod. theol. 231 von Göttingen saec. X) unter Fuld nach der Ausgabe von Richter-Schönfelder zitiert, dieses, da es sich mit dem als Poenitentiale F bezeichneten deckt, jedoch nur, wenn es sich um den ganz genauen Wortlaut der Gebete handelt.

Bei den Sigla der Pönitentialien und der Sakramentare V und Gr bedeutet die nachfolgende Zahl die Seite der Ausgabe, auf der die Oration steht; bei den übrigen Sakramentar-Ausgaben folgt nach dem Siglum die Nummer der Oration.

An weiteren Abkürzungen finden sich, besonders in der nachfolgenden Vergleichungsliste: a. W. = anderer Wortlaut (oder: etw.l. W. = etwas längerer Wortlaut), a. U. = andere Umrahmung, u. L. = unsere Lesung, d. a. g. B. = die anderen genannten Belegstellen.

In Klammern befindliche Zahlen, die auf die verschiedenen zitierten Bußordines oder Sakramentare sich beziehen, bedeuten, daß die daselbst befindliche Oration nicht dem vollen Wortlaut nach verzeichnet ist oder bei anderem Wortlaut nur gleich beginnt.

Die Abkürzungen der Hs. werden ohne weiteres aufgelöst. Die Angaben, wo sich in der Hs. die betreffenden Stücke finden, werden in der Vergleichungsliste gegeben.

Der Bußordo.

1. *Incipit ordo penitentie*

a. *Cum uenerit penitens ad confitendum dicat sacerdos intra se hanc orationem:*

1. Domine deus omnipotens propitius esto mihi peccatori ut digne¹ possim tibi gratias agere, qui me indignum propter misericordiam tuam² ministrum fecisti officii sacerdotalis³ et me exiguum humilemque mediatorem constituisti ad orandum⁴ et intercedendum⁵ ad dominum nostrum ihm xpm pro peccantibus et ad penitentiam reuertentibus; ideoque domine dominator qui omnes homines uis saluos fieri et ad agnitionem⁶ ueritatis uenire, qui non uis mortem peccatoris sed ut conuertatur et uiuat, suscipe orationem meam quam fundo ante conspectum clementie tue pro peccatis meis et⁷ pro hoc famulo famulaque tuis⁸ qui uenit⁹ ad penitentiam. per

¹ digne = Hal 270] condigne Mers 389, Hal 291, Val I 239, PsB 251, PsR 361, Rom 472. ² mis. tuam = Hal 270] t. m. d(ie) a(nderen) g(enannten) B(elegstellen).

³ Hs.: officium sacerdotali (NB: Mers 389 und Hal 291: officio sacerdotali); d. a. g. B. wie oben im Text. ⁴ ad ador. Hal 291. ⁵ ad adorare et intercedere Mers 389.

⁶ Hs.: agnitione. ⁷ „pro peccatis meis et“ fehlt Mers 390, Hal 291, PsB 252, PsR 362, Rom 472. ⁸ Hs.: pro hoc (hac) famulos famulasque tuarum; andere Lesarten: pro famulis atque (et oder ac) famulabus tuis Mers 390, Hal 291, PsB 252, PsR 362, Rom 472. ⁹ Hs.: uenerunt (für die beigefügte Pluralform) wie alle außer

Val I 239 und Hal 270, die auch mit „uenit ad poen.“ schließen; dageg.: „ad poen. uenerunt“ Mers 390, Hal 291, PsB 252, PsR 362, Rom 472.

b. *Sequitur: deinde fac eos¹ facere credulitatem, sicut mos² est*

¹ Hs.: eis. ² Hs.: mox.

α. *℟. Suscepimus deus*

β. *et letania. Capitulum et Oratio:*

2. Praesta quaesumus huic famulo tuo¹ ill. dignum penitentie fructum, ut ecclesie tue sancte, a² cuius³ integritate deuiauerat⁴ peccando, admissorum⁵ ueniam consequendo reddatur innoxius⁶; per

¹ Hs.: hunc (hanc) famulum (-lam) tuum. ² Hs.: ad. ³ ab eius Val II w 554.

⁴ Hs.: deuia(n)t; deuia(n)t Val II w 554; deuia(n)t V 64, Gr 206, Ang nr. 605, Fuld nr. 658; nur S nr. 491 richtig wie oben im Text. ⁵ Hs.: missorum = Val II w 554.

⁶ Hs.: innoxios.

3. Or. Omnipotens sempiterne deus, non nos permittas¹ perire, quia tua creatura sumus; concede nobis spatium penitendi² ut³ ante diem exitus nostri per ueram penitentiam⁴ tibi dne⁵ placere ualeamus

¹ permittas Val II w 554. ² penitentiae Val II w 554. ³ In Hs. fehlt „ut“. jedoch bezeugt in Val II w 554. ⁴ confessionem Val II w 554 ⁵ Hs.: domino.

4. Al. Deus cui proprium est misereri¹ semper et parcere, suscipe deprecationem meam² et famulum tuum³ ill. ad confessionem et penitentiam ueramque emendationem uenientem⁴ et tue pietatis inspiratione conpunctum, quem⁵ delictorum catena constringit, miseratio tue pietatis absoluat. per

¹ miserere Val II w 553. ² meam] nostram Hal 270, Val I 239, Val II w 553.

■ In Hs. durch Überschreiben auch die Femininform; bei Val I 239 nach „nostram“ gleich: et famulam tuam; bei Val II w 553 nach „nostram“ gleich: famuli et famule tue. ⁴ Hs.: „et ueniam“ statt „uenientem“, ebenso Hal 270 und Val II w 553, die dann ohne „et“, das auch in unserer Hs. und Val I 239 fehlt, weiterfahren. ⁵ conpunctis quos Val II w 553.

1. *Psalmus (37): Domine ne in ira tua . . . quoniam sagitte. Gloria.*

γ. *Iunge: Kyrieleison*

5. Or. Domine deus noster qui offensione nostra non uinceris sed satisfactione placaris, respice super hunc famulum tuum¹ ill. peccata et facinora sua confitentem ueniamque illi donare digneris et praeteritorum criminum culpas indulgeas² qui humeris tuis ouem perditam reduxisti³ ad caulas et publicani precibus et confessione placatus es; tu huius domine precibus⁴ benignus aspira⁵, remitte ei omnia crimina et peccata: Da pro suppliciis ueniam, pro morte uitam, cunctorumque uitiorum⁶ eius medere uulneribus ut⁷ sicut nemo est nostrum liber a culpa ita⁸ iste non sit alienus a uenia.

¹ Hs. fügt über der Zeile die Femininendungen bei. ² Hs.: indulgens; indulgeas Hal 270 und Val I 240. ³ Nur: duxisti Val I 240. ⁴ et conf. — precibus fehlt Val I 240. ⁵ aspiras Val I 240. ⁶ „uitiorum“ oder ein ähnliches Wort (peccatorum?) fehlt in der Hs. wie auch Hal 270 und Val I 240. ⁷ et Val I 240. ⁸ Fehlt in der Hs., aber bezeugt bei Val 240 und Hal 270, der noch „et“ beifügt.

6. Deus, cuius indulgentia nemo non indiget¹, memento (domine)² famuli tui³ ill., ⁴ qui lubrica terreni corporis fragilitate nudatus est⁵; quaesumus ut

des⁶ ueniam confitenti parce supplici⁷ ut qui nostris meritis accusamur⁸, tua miseratione saluemur⁹.

¹ nemo non indiget = Sang 202, F 63, Hal 292, PsR 363, Rom 473, Par I 753] cuncti indigent PsB 252 (= Schm II 680) und 255 (= Schm II 683), ebenso noch im Codex aus Heiligkreuz (217), der Schm II 202 zitiert wird. ² „domine“ fehlt — vielleicht nicht ohne Grund — in PsB 252 und 255, sowie in dem gen. Codex v. Heiligkreuz, alle übrigen mit Ausnahme von Par I 753, der „deus“ dafür setzt, kennen es. ³ Hs.: famulum tuum; Hal 292 und PsB 255: famulo tuo; Par I 753 famulorum tuorum; alle übrigen wie im Text. ⁴ Vor „qui“ hat unsere Hs.: ut, alle übrigen: et; doch scheint keines von beiden ursprünglich und berechtigt. ⁵ Hs.: lubrica terrenis corporis frag. nudam; mehr oder weniger verderbt überliefert ist der Text auch in Sang 363 und Rom 473: lubrici terrenique corporis in fragilitate nudatur (ohne „in“ auch in PsR 363), ebenso in Hal 292: lubrica terraeque corporis frag. nudatus, in F 63: lubrica terrenaque corp. frag. circumdatur (bzw. mit Schluß: nudati sunt auch in Par I 753), ferner in PsB 252: lubrica terrenique corp. fr. nudatus est (bzw. mit Schluß: uictus peccauit auch in PsB 255). Der einzig befriedigende Wortlaut, den wir oben in den Text setzten, ist wiederum bezeugt im Cod. v. Heiligkreuz. ⁶ Nach „des“ fügt „ei“ ein PsB 255. ⁷ Hs.: confitentibus parce supplicibus; Par I 753 allein: confitentibus parcas supplicantibus; alle anderen wie oben im Text. ⁸ Par I 753: accusamus. ⁹ Hs: saluemus; F 63 und Par I 753: soluamur.

2. *Psalmus (50)*: Miserere mei deus secundum magnam misericordiam tuam.

7. *Or.* Deus qui omnium confitentium tibi corda purificas et accusantibus suam conscientiam ab omni uinculo iniquitatis absoluis, dans indulgentiam captiuis et medicinam tribuens¹ uulneratis, quaesumus ut huic famulo tuo² ill. exclusa ab eo omni dominatione³ peccati libera tibi mente concedas famulari.

¹ Hs.: tribue; „tribuens“ bezeugt in: Hal 271 und Val I 240. ² Hs. fügt über der Zeile die Femininendungen bei. ³ Hs.: damnatione.

NB: Unsere Oration ist zu unterscheiden von der gleich beginnenden in Cas I 399 und F 64, die gegen Schluß ganz anderen Wortlaut zeigt.

8. Omnipotens sempiterna deus confitenti¹ tibi² huic famulo tuo³ ill. pro tua pietate peccata relaxa ut non plus ei noceat conscientie reatus ad penam quam indulgentia⁴ tue pietatis perducatur⁵ ad ueniam. per

¹ Hs.: confitentium; so auch Fuld nr. 2393; ² tibi fehlt F 63. ³ Hs.: „hunc famulum tuum“ mit übergeschriebener Femininendung; alle übrigen Belegstellen Mog 93, PsB 256 (= Schm II 683), F 63, PsR 376, Rom 489, V 65, S nr. 493, Ang. nr. 607 und Fuld nr. 2393 wie oben. ⁴ Hs.: indulgentie. ⁵ perducatur, an Stelle dessen Mog 93 „prosit“ bietet, fehlt in PsB 256, F 63, PsR Rom 376, Rom 489 und den gen. Sakramentaren.

3. *Psalmus (56)*: Miserere mei deus, miserere mei, quoniam.

9. *Or.* Deus, iustorum gloria et¹ misericordia peccatorum, da huic famulo tuo² ill. plenam indulgentie ueniam³ et⁴ penitentiae locum⁵ exoratus indulge⁶ ut, qui praeterita peccata⁷ deplorat⁸, futura mala⁹ non sentiat neque iam ulterius lugenda committat¹⁰; dimitte ei domine omnia crimina¹¹ et in semitas¹² eum¹³ iustitiae¹⁴ placatus restaura¹⁵ ut securus mereatur¹⁶ deinceps

inter tuos¹⁷ benemeritos¹⁸ currere¹⁹ et ad²⁰ pacis eterne²¹ praemia peruenire. per

¹ „et“ fehlt V 314. ² Hs. bringt noch die Femininendung. ³ So lesen mit uns V 314, Mers 390 (= Schm II 358); dagegen Cas I 399: plenam indulgentiam. ⁴ In unserer Hs. fehlt „et“, findet sich aber an allen übrigen Belegstellen. ⁵ Hs.: locus, hier = Gelegenheit; V 314: loco, Mers 390 wie oben im Text; Cas I 399 dagegen: (ueniam et poenitentiae) lucrum. ⁶ „ex. ind.“ gehören zusammen, wie V 314 bezeugt; Mers 390 trennt die Worte; Cas I 399 hat: exoramus indulge. ⁷ In Hs. fehlt „peccata“, ist aber sonst überall bezeugt. ⁸ Cas I 399 fügt hier ein: „similia mala non sequatur“ und läßt dafür „fut. mala non sentiat“ aus. ⁹ „mala“ fehlt V 314, ist aber sonst gut bezeugt. ¹⁰ Mers 390: committit. ¹¹ Cas I 399 fügt bei: et peccata. ¹² Hs.: ad semitam; „in semitas“ durch V 314 bezeugt; Mers 390: in semitis, Cas I 399: in seminis. ¹³ fehlt in Hs., sonst aber einheitlich bezeugt. ¹⁴ „semitas iustitiae“ wohl nach Psalm 22, 3 gewählt. ¹⁵ V 314: reinstaura, Cas I 399: instaura, die übrigen: rest. ¹⁶ „mereatur“ fehlt in Hs., sonst aber stets bezeugt. ¹⁷ Cas I 399 hat statt „tuos“: iustos et. ¹⁸ Hs.: electos; das in V 314 und Cas I 399 bezeugte „benemeritos“ scheint aber ursprünglicher; Mers 390 hat dafür „famulos“. ¹⁹ Hs.: exultare; dagegen sprechen alle übrigen Zeugen mit „currere“. ²⁰ fehlt Mers 390. ²¹ Cas I 399: aeterna.

10. Or. Maiestatem tuam domine supplices deprecamur, ut huic famulo tuo longo squalore¹ penitentiae macerato² miserationis tuae ueniam largire digneris, ut nuptiali ueste recepta³ ad regalem mensam unde eiectus⁴ fuerat mereatur intrare⁵. per

¹ Hs.: languore; V 66, Gr 208, Ang nr. 619, Fuld nr. 2444; PR 82 wie oben. ² PR 82 bietet die Pluralformen: his f. t. — maceratis — eiecti. ³ Hs.: nuptialem uestem receptam. ⁴ PR 101 allein: proiectus. ⁵ Hs. mit Gr 208, Fuld nr. 2444 und PR 82: introire; V 66, Ang nr. 619 und PR 101: intrare.

4. Psalmus (66): Deus misereatur nobis.

Der nebenstehenden Textüberlieferung dieses Gebetes steht folgende in den Sakramentaren vorhandene gegenüber:

11. Or. Precor domine clementie¹ et misericordie tuae maiestatem², ut famulo tuo³ N. peccata et facinora sua confitenti⁴ ueniam relaxare⁵ digneris⁷, (et praeteritorum criminum culpas indulgeas)⁸, qui humeris tuis ouem perditam reduxisti⁹, qui publicani¹⁰ preces confessione placatus exaudisti¹¹, tu etiam huic famulo tuo¹² placare domine¹³, tu eius¹⁴ precibus benignus adspira¹⁵, ut in confessione placabilis permaneat¹⁶; fletus eius et petitio¹⁷ perpetuam clementiam tuam

Precor domine clementiam tuae maiestatis ac nominis ut huic famulo tuo peccata et facinora sua confitenti ueniam dare et praeteritorum criminum (V + debita, Fuld + errata) relaxare digneris, qui humeris tuis ouem perditam reduxisti ad caulas, qui publicani precibus uel confessione placatus es, tu etiam domine et huic famulo tuo placare, tu eius precibus benignus assiste, ut in confessione flebili permanens clementiam tuam celeriter exoret et sanctis ac sacris alta-

celeriter exoret sanctisque altaribus et ribus restitutus spei rursus aeternae
sacrariis restitutus¹⁸ spei rursus et caelestis (S u. Ang u. Fuld: celesti)
aeternae uite¹⁹ et²⁰ celestis glorie man- gloriae reformetur. per
cipetur. per

¹ Hs.: clementiam; die Pönitential-Hss. Mers 390, Sang 203, Hal 293, PsB 253 (= Schm II 680) und 256 (= Schm 683), PsR 363, Rom 474 und Burch 667 alle wie oben im Text. ² Hs.: maiestatis. ³ in Hs. fälschlich Genetivendung überschrieben; „tuo“ fehlt PsB 256. ⁴ Hs.: confitente, korr. in: confitenti. ⁵ PsB 256 fügt hier noch „per“ ein. ⁶ Burch 667 hat allein: confitenti debita relaxare et ueniam parare. ⁷ U. L. durch d. a. g. B. (mit Ausnahme von Burch 667) bezeugt. ⁸ der eingeklammerte Text fehlt in unserer Hs., ist durch d. a. g. B. (mit Ausnahme von Mers 390: et praet. crim. culpae indulgentiam redonare digneris) bezeugt. ⁹ Nach „reduxisti“ fügt unsere Hs. noch „ad caulam“ bei; d. a. g. B. der Pönitential-überlieferung kennen die Worte nicht. ¹⁰ PsB 256: publicam. ¹¹ Hs.: precibus in confessionem pl. exaudisti; den oben mitgeteilten Text bieten die a. g. B. (mit Ausnahme von Hal, wo auch „precibus“ steht, und von PsB 256 und Burch 667, die „precibus et confessione placatus es“ haben). ¹² Hs. überschreibt Genetivendungen über „fam. tuo“. ¹³ So d. a. g. B. mit Ausnahme von Burch 667: tu etiam domine famulo t. placatus esse digneris. ¹⁴ Hs. hat für „tu eius“: tuis. ¹⁵ tu — aspira durch d. a. g. B. (mit Ausnahme von Mers 390, wo dafür nur „benignus aspice“ steht, und Hal 293, PsB 252 und 256, Burch 667, die statt „eius“: huius setzen) bezeugt. ¹⁶ Hs.: ut in conf. flebili (= Ps B 256) permanentem; der oben mitgeteilte Text durch d. a. g. B. bezeugt. ¹⁷ Hs.: et petitionem; „et petitio“ fehlt sonst nur in Mers 390. ¹⁸ „sanctisque — restitutus“ (Hs.: restitutor) so auch bezeugt in Hal 293, PsB 253 und 256; dagegen bieten statt „et sacrariis“: „et sacramentis“ Sang 203, PsR 363 und Rom 476, und „et sacrificiis“ Mers 390; nur: altaribus restitutus hat Burch 667. ¹⁹ „uitae“ fehlt in Mers 390, PsB 253 und 256, Burch 667. ²⁰ „et“ fehlt in unserer Hs., sowie in Mers 390, für „et“ haben „ac“ PsB 253 und Burch 667; die übrigen genannten Pönitentialien wie oben im Text.

12. Or. Maiestatem¹ tuam quaesumus domine² sancte pater omnipotens eterne deus³ per ihm xpm dominum nostrum, qui „non uult mortem peccatorum sed uitam“ (Ez. 33, 11) semper inquit⁴, respice⁵ famulum tuum⁶ ill. ad te⁷ prostratum eiusque planctum in gaudium tua miseratione⁸ conuerte⁹; scinde delictorum saccum et indue eum¹⁰ letitiam salutaris¹¹ ut post longam peregrinationis famem¹² de tuis sanctis¹³ altaribus satiatur; ingressusque¹⁴ cubiculum regis in¹⁵ ipsius¹⁶ aula perpetuo¹⁷ benedicat nomen glorie ihu xpi filii tui sancti paracliti, qui uiuit cum deo patre in unitate spiritus sancti. per

¹ Hs.: magestatem. ² domine quaesumus Ang nr. 620. ³ Die folgenden Worte „per — nostrum“ fehlen in den Sakramentaren V 66, Ang nr. 620 und Fuld nr. 2445; die Folge ihrer Einfügung ist die Änderung des Relativsatzes, der in den Sakramentaren „qui non mortem sed peccatorum uitam semper inquit“ lautet, in die oben nach unserer Hs. gegebene auf Christus angepaßte Form; die besagte Änderung verlangt, wie wir sehen werden, auch noch einen anderen Abschluß der Oration. ⁴ Hs.: inquiret. ⁵ Die gen. Sakramentare fügen „flemem“ ein. ⁶ Hs. hat Genetivendung überschrieben. ⁷ Die gen. Sakr. haben statt „ad te“: attende. ⁸ Hs.: tue miserationis (Ang: tue miserationel). ⁹ Statt „conuerte“, das einzig richtig erscheint, haben V und Ang: concede, Fuld: conuertens. ¹⁰ Hs. überschreibt Dativendung. ¹¹ laetitia salutaris (nach Ps 50, 13)] l. salutarem V und Ang. laetitia saluari Fuld. ¹² Hs.: longa peregr. fac me!; V: longa fame, Fuld wie oben

im Text. ¹³ Hs. fügt noch ein: *sacris*. ¹⁴ V und Ang. nur: *ingressus*. ¹⁵ „in“ fehlt in Hs. ¹⁶ Nach „*ipsius*“ Hs. noch „et“. ¹⁷ Hs.: *perpetue*; dafür haben die Sakramentare am Schluß nach „*gloriae*“ (dem sie noch „*tuae*“ beifügen): *semper*. ¹⁸ Der angegebene Abschluß, durch die eingangs erwähnte Änderung veranlaßt, nur in unserer Hs.

5. *Psalmus* (69): *Domine deus in adiutorium meum intende*.

13. *Domine sancte pater omnipotens eterne deus qui*¹ *per*² *ihm xpm*
*tilium tuum dominum nostrum uulnera nostra*³ *curare dignatus es*⁴, *te sup-*
*plices rogamus*⁵ *et petimus*⁶, *nos humiles tui*⁷ *sacerdotes*⁸, *ut precibus nostris*
*aurem tue pietatis*⁹ *inclinare*¹⁰ *digneris* (ut ad huius¹¹ *poenitentis*¹² *confes-*
*sionem*¹³ *mouearis*)¹⁴; *remittasque*¹⁵ *omnia crimina et peccata uniuersa*¹⁶
*condones*¹⁷ *desque*¹⁸ *huic famulo tuo*¹⁹ *domine*²⁰ *pro suppliciis*²¹ *ueniam,*
*pro merore letitiam, pro morte uitam*²²; ²³(ut qui suadente diabolo cecidit
in ruinam te reuocante trahatur ad misericordiam et)²⁴ qui a spe celestis
apicis deuolutus est de tua misericordia confidens [²⁵] *peruenire mereatur*²⁶
ad uitam eternam. per

¹ „qui“ fehlt in Hs.; bezeugt durch: Sang 203, Hal 273 und 293, Val I 341, PsB 256 (= Schm II 683), Germ 405, PsR 363, Rom 474, Burch 666. ² „per“ fehlt Burch 666. ³ „nostra“ fehlt Germ 405. ⁴ Hs: est; d. a. g. B.: es. ⁵ rogamus] exoramus Val I 341, PsB 256. ⁶ Germ 405 allein: te suppliciter rogo et peto. ⁷ Hs.: tui humiles sacerdotes (mit übergeschriebenen falschen is-Endungen). ⁸ „nos hum. t. sac.“ fehlt in Hal 273, Val I 341, Germ 405 und Burch 666; die übrigen Belegstellen kennen es. ⁹ Hs.: pietatis tue; d. a. g. B. wie oben. ¹⁰ inclinare] accomodare Germ 405 allein. ¹¹ „huius“ fehlt in Hs. ¹² Hs.: poenitentes. ¹³ Hs.: confessione. ¹⁴ Das Glied „ut ad — mouearis“ ist außer in unserer Hs. nur noch in Germ 405 nachweisbar (Verwandtschaft!), dürfte aber, da schon ein Ut-Satz vorausgeht, wohl nicht ursprünglich sein. ¹⁵ Hs.: remitte (so auch Germ 405, wo noch „ei“ beigefügt ist); Val I 341: remittas, Hal 273: et remittas; d. a. g. B. wie oben. ¹⁶ Val I 341 und Hal 273 fügen hier hinzu: huic famulo tuo. ¹⁷ Hs.: condonis; „condones“ fehlt Val I 341; Hal 273 hat nur: dones; d. a. g. B. wie oben. ¹⁸ desque] donec Val I 341. ¹⁹ Hs.: huic famulum tuum mit bei den beiden letzten Worten übergeschriebener Genetivendung; Val I 341 und Hal 273 hat dafür: ei. ²⁰ „domine“ fehlt in Sang 203, PsR 363 und Rom 474; d. a. g. B. kennen es an gleicher Stelle bis auf Germ, der folgende Variante aufweist: da quaesumus dne huic f. t. ²¹ Hs.: supplicibus, wie gegen alle Zeugen drei bei Schm II 293 genannte St. Galler Hss. (nr. 570, 277 und 679) haben. ²² Hier schließt Burch 666 die Oration. ²³ Das nachfolgende Glied „ut qui suad. diab. — ad misericordiam et“ fehlt in unserer Hs., ist aber in dem unserer Hs. verwandten (vgl. Note 14) Germ 405, sowie in Hal 273 und Val I 341 vorhanden. ²⁴ Während die beiden eben genannten Zeugen Hal 273 und Val I 341 darauf mit „ad aeterna premia peruenire mereatur“ einen raschen Schluß herbeiführen, führt Germ 405 den in unserer Hs. und in Hal 293 verderbt überlieferten Wortlaut (Ipse celestis apicis [Hs.: apice] deuolutus est), freilich auch in unverständlichem Text (quia spem coelestis apicis reuolutus est) fort und b i e t e t so die Verbindung zu dem in Sang 203, PsR 363, Rom 474 und auch (mit der Inversion: ut confidens de tua misericordia ad uitam peruenire mereatur aeternam) in PsB 256 unter Auslassung der schwierig überlieferten Textteile wieder einheitlicher verbürgten Schluß: de tua mis. conf. peruenire mer. ad uit. eternam. ²⁵ An dieser Stelle weist unsere Hs. zusammen mit Hal 293 ein Einschiesel auf, das offenbar auf einen vielleicht aus einer anderen Oration stammenden Schluß hindeutet. Unsere Hs. liest: „ad bona pacis premii tui atque

celestia“ und fast gleich Hal 293 „ad bonam pacem praemiis tui atque coelestia“. An gleicher Stelle schiebt Germ 405 die verständlicheren Worte „tua opitulatione saluatus“ ein. ²⁶ Hs.: mereamur; alle übrigen Zeugen: mereatur.

14. Or. Deus infinite misericordie ueritatisque immense propitiare iniquitatibus nostris et¹ omnibus animarumstrarum medere languoribus ut miserationum tuarum² remissione³ percepta⁴ in tua semper benedictione⁵ letemur. per

¹ et] sed Hal 293. ² mis. t.] iniquitatumstrarum Germ 404, alle übrigen Sang 203, Hal 293, PsB 256, F 62, PsR 363 und Rom 474 wie oben. ³ Hal 293: remissio. ⁴ Hs.: perceptam. ⁵ Hs. nur: bene.

6. Psalmus (102): Benedic anima mea dominum usque renouabitur.

15. Deum omnipotentem ac misericordem qui „non uult mortem peccatorum, sed ut conuertantur et uiuant“¹ (Ez. 33,11 in altlateinischer Version), fratres karissimi deprecemur², ut conuerso³ ad uiam⁴ rectam famulo tuo⁵ ill. misericordie tue⁶ ueniam propitius⁷ indulgeat⁸ et, si quae⁹ sunt culparum suarum¹⁰ omnium uulnera que post sacri lauacri¹¹ undam¹² contraxit, ita in hac publica confessione delicta sanentur¹³, ut¹⁴ nulla in eo¹⁵ ultra¹⁶ cicatricum signa remaneant. per

¹ Hs.: conuertantur et uiuant; Bob 411 und V 314 wie oben. ² Hs.: deprecamur. ³ Hs.: conuersus (mit übergeschriebener Akk.-Plur.-Endung); Bob 411 fehlt: conu.; V wie oben. ⁴ Bob: ad ueniam. ⁵ Hs.: famulum tuum (mit übergeschriebener Genetivendung). ⁶ „tue“ fehlt in Bob 411. ⁷ Bob 411 und V 314: propitius. ⁸ Hs.: indulgeas. ⁹ Hs. und V 314: qua. ¹⁰ „culparum suarum“ fehlt in Hs.; bezeugt in Bob 411 und V 314. ¹¹ Hs.: sacris lauacris. ¹² Hs. und V 314: unda. ¹³ Hs.: sanetur. ¹⁴ Hs.: et. ¹⁵ Hs. und V 314: in eum; fehlt in Bob 411. ¹⁶ fehlt in Bob.

16. Or. Exaudi¹ domine² preces nostras³ et confitentium tibi⁴ parce peccatis, ut quos⁵ conscientie⁶ reatus accusat indulgentia tue miserationis⁷ absoluat. per

¹ Hier fügt Val I 240 „quaesumus“ ein. ² domine] deus Germ 405. ³ preces nostras (= V 14, S nr. 246, Ang nr. 271, Gr 205, Fuld 655)] supplicum preces Hal 271, Val I 240, Germ 405, PR 100. ⁴ „tibi conf.“ allein Gr 205. ⁵ Val I 240: qui. ⁶ PR 100: + suae. ⁷ So alle Textzeugen bis auf V 14, wo „indulgentiae tuae misratio“ steht.

17. Or. Preueniat hunc famulum tuum¹ quaesumus domine misericordia² tua³ et omnes iniquitates eius celeri⁴ indulgentia deleantur. per

¹ huic famulo tuo Fuld nr. 2380. ² mis.] uenia Val I 240. ³ Hs.: misericordiam tuam. ⁴ Hs.: celeriter, d. a. B. (Hal 271, Val I 240, Par II 695, Sg 350; V 14, S nr. 247, Ang nr. 272, Gr 205 und Fuld nr. 2380) wie oben.

6. Psalmus (129): De profundis.

18. Domine deus noster, qui offensione nostra¹ non uinceris sed satisfactione² placaris, respice quaesumus ad hunc famulum tuum³ ill., qui se tibi

pecasse grauitur confitetur; tuum est absolutionem⁴ criminum⁵ dare et ueniam praestare peccantibus⁶ qui dixisti penitentiam te malle⁷ peccatorum quam mortem: concede ergo domine hoc⁸ ut⁹ et tibi penitentiae¹⁰ excubias celebret¹¹ et¹² correctis actibus¹³ suis conferri¹⁴ sibi a¹⁵ te sempiterna¹⁶ gaudia gratuletur¹⁷. per

¹ Hs. und V 14: offensionem nostram (S nr. 249 auch: nostram). ² V 14 wieder Akkus. ³ Hs. schreibt über: (hu)ic (famul)i (tu)i (!). ⁴ Hs.: absolutione; Par II 696, V 14, Ang nr. 274, Fuld nr. 2382, Gr 205: ablutionem; richtig wie oben allein S nr. 249. ⁵ fehlt Par II 696. ⁶ „et u. — peccantibus“ fehlt Par II 696. ⁷ Hs.: dare. ⁸ Hs.: hunc (mit übergeschriebener Dativendung!). ⁹ fehlt in unserer Hs., ist aber durch d. a. g. B. bezeugt. ¹⁰ Hs.: penitentia. ¹¹ Hs.: celebrare (schlecht gelungene Akkus.-Infinitiv-Konstruktion!). ¹² Hs.: ut. ¹³ Hs.: factibus. ¹⁴ Hs.: conferre. ¹⁵ Hs.: ad. ¹⁶ Hs.: sempiterna. ¹⁷ Hs.: celebretur; so auch Ang nr. 274 und allem Anschein nach die 1. Hand von S nr. 249; d. a. g. B. wie oben.

19. Or. Exaudi nos domine deus noster et praesta, ut per manus inpositionem¹ nostre descendat super hunc famulum tuum² ill. diuinitatis auxilium; qui omnibus lapsis ueniam libenter indulget³ et satisfactione⁴ compunctos⁵ ad te complecteris reuertentes⁶; da ei⁷ ut⁸ communione recepta⁹ gratiam referat¹⁰ de super¹¹ seuientem hostem¹² uictoria¹³ et diuinis¹⁴ redditus celesti pane¹⁵ saturetur¹⁶. per

¹ Hs.: inpositionis. ² Über „fam. t.“ Genetivendung übergeschrieben. ³ Hs.: indulget. ⁴ Hs.: satisfactionem. ⁵ Hs. wohl ganz verderbt: contempto. ⁶ Hs.: reuertente. ⁷ Hs. schreibt „s“ als Pluralendung über. ⁸ „ut“ wurde ergänzt. ⁹ Hs.: communionem receptam. ¹⁰ Hs.: referas. ¹¹ „super“ wurde ergänzt. ¹² Hs.: se uenientes hostem. ¹³ Hs.: uictoriam. ¹⁴ Hs.: diuini. ¹⁵ Hs.: celestem panem. ¹⁶ Vielleicht wäre mit Unterdrückung des in der Hs. verbürgten „gratiam“ auch an folgenden einstigen Wortlaut zu denken: da ei ut communione recepta referat de seuiente hoste uictoriam — saturetur.

20. Al. Te inuocamus, Domine sancte pater, omnipotens eterne deus, super hunc famulum¹ tuum tibi genua flectentem² et omnia peccata tibi³ confitentem⁴, ut ab omnibus facinoribus suis⁵ absoluas⁶ in tua lege conuersum⁷, in cinere et cilicio aspersum⁸ sicut nenneuen⁹ ciuitatem¹⁰ que planctu¹¹ populi sui¹² aperuit¹³ portas celorum; per te ipsum¹⁴ deprecamur, ut erigas¹⁵ elisum¹⁶, soluas¹⁷ compeditum, cures uulneratum; tu enim latroni pendenti¹⁸ in cruce¹⁹ bona promittere²⁰ dignatus es²¹: dicens²²: „hodie mecum eris in paradiso“ (Lc 23,43); ita²³ huic²⁴ petenti omnia peccata dimitte²⁵; confiteri enim non dubitat²⁶ qui peccare non dubitauit, ipso domino dicente: „nolo mortem peccatoris sed ut²⁷ conuertatur et uiuat“ (Ez 33,11); uiuifica²⁸ eum²⁹ a morte secunda ut non uiuat³⁰ in tormentis; „Cor mundum crea in eo³¹ domine“ (Ps 50,12), „et³² spiritum rectum innoua in uisceribus eius“³³ (Ps 50,13), ut de eius³³ conuersatione³⁴ matrem ecclesiam facias exultare. per.

¹ Hs. hat über „h. fam.“ Akk.-Plur.-Endung übergeschrieben, ebenso über „flect.“. ² Val II w 552: super hos famulos tuos tibi genua flentes. ³ In Val II w fehlt „tibi“. ⁴ Val II w: confitentes. ⁵ Val II w: eorum. ⁶ Hs.: absolutum (mit

übergeschr. Ak.-Plur.-Endung); Val II w: absoluti. NB: Die Erhaltung des nachfolgenden schönen Cursus verlangt hier die durch „ut“ geforderte Verbalform „absoluas“. ⁷ Hs.: conuersus (mit übergeschriebenem „tis“); Val II w: conuerti + facias, qui etc. [Vollständig unmögliche Konstruktion!] ⁸ Hs.: aspersus (mit übergeschr. „os“); Val II w: aspersos. ⁹ Val II w: nineue. ¹⁰ Hs.: ciuitas; Val II w: ciuitasque. ¹¹ Hs.: plantum = Val II w. ¹² Hs.: populis suis; Val II w: wie oben. ¹³ Hs.: apertis; Val II w: aperuisti (falsch!). ¹⁴ Hs.: per ipsum te; Val II w nur: te ipsum (NB: Von hier an bis gegen Schluß auch in Val II w Einzahl!) ¹⁵ Hs.: ut ergas; Val II w wie oben. ¹⁶ Hs.: sensum; Val II w wie oben richtig. ¹⁷ Hs.: soluat, Val II w wie oben richtig. ¹⁸ Hs.: latronem pendente = Val II w. ¹⁹ Val II w: crucem. ²⁰ Val II w: promitte (!) se. ²¹ Hs.: est; Val II w wie oben. ²² nach Val II w ergänzt. ²³ Hs. nur: it, Val II w wie oben. ²⁴ Hs.: hunc; Val II w: uic (!). ²⁵ Val II w: dimicte. ²⁶ Hs.: dubitet = Val II w. ²⁷ Nach Val II w ergänzt. ²⁸ Hs.: uiuificat; Val II w wie oben. ²⁹ Nach Val II w ergänzt. ³⁰ Val II w: sit. ³¹ Hs.: eum; Val II w: eis. ³² nach Val II w ergänzt. ³³ Hs. überschreibt „eorum“ = Val II w. ³⁴ Val II w: conuersationem.

21. Petimus domine deus noster, conditor celi et terre, ut hylari¹ uultu² respicere digneris super hunc famulum tuum³ ill. et omnia⁴ uincula peccatorum relaxare ei iubeas, quem⁵ hodie ad medicamentum penitentiae peruenire fecisti; da ei⁶ domine humilitatem perfectam, mansuetudinem quietam, karitatem fraternitatis, tolerantiam⁷ corporis; fac eum⁸ relinquere omnem concupiscentiam huius seculi; tibi soli domino pura mente et deuoto corde seruire iubeas, quia tu dixisti: „nolo mortem peccatoris sed ut⁹ conuertatur et uiuat“ (Ez 33,10); libera domine famulum tuum¹⁰ ill. a iudicio gehenne et a laqueo diaboli et mitte angelum sanctum tuum protectorem, qui eum¹⁰ custodiat¹¹ omnibus diebus uite sue¹². per

¹ Hs.: hylare. ² Hs.: uultum. ³ Hs.: überschreibt Akk.-Plur.-Endung. ⁴ Hs.: omnem. ⁵ Hs.: qui. ⁶ Hs.: eis. ⁷ Hs.: tolerantia. ⁸ Hs.: überschreibt Akk.-Plur.-Endung. ⁹ „ut“ ergänzt. ¹⁰ Hs. überschreibt Akk.-Plur.-Endung. ¹¹ Hs. überschreibt „ns“ (?). ¹² Hs. überschreibt „orum“.

22. Or. Omnipotens sempiterna deus qui plus uitam quam mortem expectas¹ et dixisti: „nolo mortem peccatoris sed ut conuertatur et uiuat“ (Ez 33,10), respice propitius super hunc famulum tuum² ill., qui³ se tibi grauiter peccasse⁴ confessus est; tribue ei⁵ indulgentiam, clementissime pater, qui israhelitico populo⁶ peccanti per penitentiam peccata donasti⁷, qui dauid famulo tuo per confessionem ueniam⁸ tribuisti, qui humeris tuis ouem perditam reduxisti ad supernum ouile⁹, qui publicani preces¹⁰ exaudisti et in confessione¹¹ lacrimantem peccatricem¹² non despexisti¹³, qui paralitico peccata donasti¹⁴ et eum¹⁵ ab infirmitate sua sanasti, qui filio adulescenti¹⁶ post dissipatam¹⁷ substantiam penitenti¹⁸ stolam candidam largiri¹⁹ dignatus es²⁰, qui latroni²¹ iam²² in cruce suspenso²³ peccata remisisti et eum ad paradisi delicias²⁴ perduxisti, qui petrum lacrimantem²⁵ ad pristinum gradum²⁶ restituiisti; quaesumus domine²⁷ huic famulo tuo ill. penitenti²⁸ clementer ignosce, ²⁹qui ultionem querit de iniqua sua cogitatione; ne aliquam ecclesia tua partem sui corporis perdat et grex tuus detrimentum patiatur sed pro clementia pietatis tue audire mereatur: „Uenite benedicti patris mei, possidete

uitam perpetuam“ (cfr. Mt 25,34), qui cum patre uiuis³⁰ et regnas³¹ cum spiritu sancto in trinitate inseparabili in secula seculorum. Amen.

¹ Hs.: expectat; Val II w 554: expectans. ² Hs. hat Pluralendungen über geschrieben; in Val II w 554 auch Plural + et famulas tuas. ³ Val II w: quas. ⁴ gr. pecc.] pecc. grav. Val II w 554. ⁵ Hs. hat Pluralendung übergeschrieben; in Val II w 554 auch „eis“. ⁶ Hs.: israeliticum populum; Val II w 554 wie oben. ⁷ Val II w 554: condonasti. ⁸ Hs.: uenia. ⁹ Hs.: supernam ouilem; Val II w 554: supernam ouilem. ¹⁰ Hs.: precibus; Val II w 554 wie oben. ¹¹ Hs.: confessionem; so auch Val II w 554. ¹² Hs.: peccatrice; Val II w 554 wie oben. ¹³ Hs. korr. disp. ¹⁴ Val w 554: dimisisti. ¹⁵ „eum“ fehlt Val II w 554. ¹⁶ Hs.: filium adulescentem; Val II w 554 wie oben. ¹⁷ Hs. und Val II w 554: dissipata. ¹⁸ Hs.: penitentem; Val II w 554; penitentiam. ¹⁹ Hs.: largire; Val II w 554 wie oben. ²⁰ Hs.: est; Val II w 554 wie oben. ²¹ Hs.: latronem; Val II w 554 wie oben. ²² „iam“ fehlt Val II w 554. ²³ Hs.: suspensus; Val II w 554 wie oben. ²⁴ Hs. dilic. ²⁵ Val II w 554 fügt hinzu: suscepisti. ²⁶ Val II w 554 fügt hinzu: illum. ²⁷ quaes. dom.] omnipotens Domine Val II w 554. ²⁸ Hs.: penitentem; Val II w 554 wie oben. ²⁹ Der folgende Passus „qui ult. — mereatur“ ist sowohl in unserer Hs. als in der einzigen Belegstelle von Val II w 554 vollständig verderbt und wurde oben im Text aus beiden (und aus einer Parallelstelle in Muratori, *Antiquitates Italicae*. Tom. V col. 736 nach einem Bobbienser Ms.) als Konjektur geboten. Zum Vergleich setzen wir die drei Texte hierher:

Hs.: qui ultionem quod uiro suo denique cogita-
Val II w: qui ultionem quod uiro denique
Mur. I. c.: Tu iacente (!) manum porrige salutarem,

tionem denique ecclesiam tuam partem sui
in ecclesiam a partem sui
ne ecclesia tua aliqua sui

corporis perdant ut greges tuos detrimentum
corporis perdat ut gres tuos detrimentum
corporis uastetur ne grex tuus detrimentum

patiat et pro clementiam pietatis tue audire mereatur
patiat et pro clementia tuae pietatis audire mereantur
sustineat . . . (hat hierauf anderen Wortlaut!).

Ich bemerke hierzu: ultionem quaerere = Genugtuung zu leisten suchen; aus „quaerit“, das wohl „quirit“ geschrieben war, ist auf unkontrollierbare Weise „quod uiro“ entstanden, ebenso aus „de iniqua“ das erste „denique“, das dann leicht zu einer Wiederholung verleitete. Das „suo“ in unserer Hs. wurde aus „sua“, das nach dem aus „iniqua“ entstellten „denique“ unverständlich war, zu dem konstruierten „uiro“ gezogen; Val II läßt es bemerkenswerterweise ganz weg. Bei Muratori ist nach „aliqua“ unbedingt „parte“ zu ergänzen. In der Konjektur wurde es für unseren Text in „aliquam“ verändert und vorausgestellt, da es an diesem Platze etwa zur Bildung des zweiten falschen „denique“ Anlaß gegeben haben kann. Die übrigen Korrekturen der entstellten Textstelle bedürfen keiner Erläuterung mehr.

³⁰ Hs. und Val II w 554: uiuit. ³¹ Hs. und Val II w 554: regnat.

c. *Deinde interrogat eum:*

δ. Credis in deum patrem omnipotentem, factorem celi et terre?
(R. Credo¹)

(Credis et in ihm xpm filium eius unicum dominum nostrum¹), qui natus est de spiritu sancto ex² maria uirgine? R. Credo

Credis quia dominus noster ihs xps uenturus est³ in die iudicii sedere in sede maiestatis sue cum omnibus angelis⁴ iudicare uiuos et mortuos et redere unicuique secundum opera sua? R. Credo.

Et credis quia in die iudicii resurgere debent omnes in XXX annorum etate, in qua xps passus est? R. Credo.

¹ Die eingeklammerten Teile wurden vom Herausgeber ergänzt, da offenbar zwischen „terre“ und „qui natus est etc.“ Text verlorenging bzw. übergangen wurde.
² Hs.: et. ³ Hs.: sit. ⁴ Hs. fügt noch „et“ ein.

d. *Tunc interroga eum de suis peccatis.*

e. *Et post confessionem da ei consilium quantum debeat ieiunare et quomodo possit peccata sua redimere.*

Die Bußmesse.

II. *Item ad missam* (Hs.: missa)

1. Misereris omnium domine et nichil odisti eorum que fecisti dissimulans peccata hominum propter penitentiam et parcens¹ illis quia tu es dominus² deus noster (Sap 11,24—27). Ps (56). Miserere mei deus, miserere mei

¹ Hs.: parce; die alten Neumenhss. haben durchweg: parcens. ² Hs.: domine; die alten Neumenhss. haben durchweg: dominus.

1. Or. Omnipotens sempiterne deus qui secundum magnam misericordiam tuam peccata penitentium deles et in te sperantibus¹ celeri pietate succurris, famulo tuo² ill. quaesumus remissionem omnium tribue peccatorum et uota eius³ placatus adsume; renoua in eo, piissime pater, quicquid terrena fragilitate corruptum est, quicquid diabolica immissione uiolatum est, miserere domine gemituum⁴ eius, ut de merore in gaudium per tuam magnam⁵ misericordiam transferatur. per.

¹ Hs.: sperantium. ² Hs.: famuli tui. ³ „eius“ wurde ergänzt. ⁴ Hs.: gemitum. ⁵ Hs.: tua magna.

a. *Jacobi apostoli* (5,16—20). Karissimi! Confitemini alterutrum peccata uestra et orate pro inuicem ut saluemini. Multum enim ualet deprecatio iusti assidua; helias homo erat similis uobis passibilis et oratione orauit ut non plueret super terram et non pluit annos tres et menses sex. Et rursum orauit et cælum dedit pluuiam et terra dedit fructum suum. Si quis autem ex uobis errauerit a ueritate et conuerterit quis eum, scire debet quoniam qui conuerterit fecerit peccatorem ab errore uię suę saluabit¹ animam² eius a morte et operiet³ multitudinem⁴ peccatorum.

¹ Hs.: saluauit. ² Hs.: anima. ³ Hs.: operit. ⁴ Hs.: multitudine.

2. *Gr.*: Ab occultis meis munda me domine (Ps 18,12). W. Si mei non fuerint dominati (Ps 18,13).

ß. *Secundum Lucam* (15,1—10): In illo tempore erant adpropinquantes ad ihm publicani et peccatores ut audirent illum. Et murmurabant pharisei et scribe dicentes quia hic peccatores recipit et manducat cum illis. Et ait

ad illos parabolam istam dicens: Quis ex uobis homo qui habet centum oves et si periderit unam ex illis, nonne dimittit nonaginta nouem in deserto et uadit ad illam que perierat donec inueniat illam¹. Et cum inuenierit eam imponit in humeros suos gaudens et ueniens domum conuocat² amicos et uicinos dicens illis: Congratulamini mihi quia inueni ouem meam que³ perierat. Dico uobis quod ita gaudium erit in celo super uno peccatore penitentiam agente⁴, quam super nonagintanouem iustos qui non indigent⁵ penitentia⁶. Aut que mulier habens dragmas⁷ decem et si perdiderit dragmam unam, nonne accendit lucernam et euerrit domum et querit diligenter donec inueniat. Et cum inuenierit conuocat amicas et uicinas dicens: Congratulamini mihi quia inueni dragmam quam perdideram. Ita dico uobis: Gaudium erit coram angelis dei super uno peccatore penitentiam agente⁸.

¹ Vg: eam. ² Hs.: conuocans. ³ Hs.: quem. ⁴ Hs.: agentem. ⁵ Hs.: indiget. ⁶ Hs.: penitentiam. ⁷ Hs.: dragmam. ⁸ Hs.: agentem.

3. *Off.* De profundis clamaui ad te domine (Ps 129, 1).

2. *Sec.* Suscipe clementissime pater hostias placationis et laudis quas ego peccator¹ tibi presumo offerre² ad honorem et gloriam³ nominis tui et pro incolumitate famuli tui ill., ut omnium delictorum suorum ueniam consequi mereatur. per.

¹ Fuld nr. 2245: indignus et peccator famulus tuus; Val I 340: peccator et indignissimus tuus famulus. ² Val I 340: offerre praesumo; Fuld nr. 2245 nur: offero. ³ et gloriam] glorie Fuld nr. 2245. ⁴ Hs.: incolomitate = Fuld nr. 2245: Val I 340: wie oben.

3. *Ppho.* VD. equum et salutare usque eterne deus. Domine deus, rex celestium, deus deorum, tibi gratias agere, laudis hostias immolare. Exaudi orationem famuli tui ill., auribus percipe lacrimas eius; tu protege, tu conserua, tu sanctifica, tu gubernas, tu congrega sicut dignatus es¹ congregare in tuo nomine, ut non despiciat clementissimus² et piissimus³ pater; non pereat in eo facta redemptio et uocatio tua. Precamur ergo te, dne sancte, pater omnipotens, eterne deus, exaudi preces famuli tui ill. „quia benigna est misericordia tua“⁴ (Ps 68, 17). Concede ei domine, ut tuo sancto spiritu inflammetur, tua uirtute⁵ firmetur, tuo splendore illuminetur, tua gratia repleatur, ut cum tuo adiutorio proficiat; da ei domine fidem rectam, humilitatem ueram, pacem perfectam et mentem puram, conpunctionem spiritalem, uitam immaculatam consummationemque⁶ uirtutis; feliciter mereatur introire in requiem tuam. per xpm.

¹ Hs.: est. ² Hs.: clementissime. ³ Hs.: piissime. ⁴ Hs.: misericordiam tuam. ⁵ Hs.: tuam uirtutem. ⁶ Hs.: consummationisque.

4. *Infra.* Hanc igitur oblationem quam tibi offerimus pro famulo tuo¹ ill., ut omnium peccatorum suorum ueniam consequi mereatur², quaesumus domine, ut placatus accipias et miserationis tue largitate concedas, ut fiat ei ad ueniam delictorum et actuum emendationem ut³ hic bene ualeat⁴ uiuere et ad eternam beatitudinem feliciter peruenire; diesque

¹ Hs.: famuli tui. ² mereantur. ³ Val I 341, das allein diese „Hanc igitur“-Formel kennt, fügt hier noch „et“ ein. ⁴ Hs.: ualeant.

4. Co. Dico uobis gaudium est angelis dei super uno peccatore . . . (Lc 15,7)

5. Ad Cō: Repleti sumus domine et satiati gaudio eterno nostre salutis, corpore scilicet et sacro sanguine tuo, pro quibus tibi dne uberrimas¹ rependimus gratias obsecrantes, ut post hec bona in eternum manentibus paradisi nobis² ultima portio tribuatur.

¹ Hs.: huberrimas. ² Vor „ultima“ steht in der Hs. „ul“; offenbar hat der Schreiber das Wort zweimal begonnen.

Der Rekonziliationsordo.

III. Ad reconciliandum.

1. Psalmus (50): Cor mundum crea in . . .

1. Or. Saluator et redemptor¹ noster, qui non solum penitentibus sed etiam² eis³ qui necdum⁴ ad te⁵ uenire cupiunt, ueniam spontaneus⁶ ac propitius⁷ miserator indulges⁸, supplices⁹ quaesumus domine¹⁰, ut hunc famulum tuum¹¹ ill., quem¹² ad corporis et sanguinis tui communionem¹³ reuocasti¹⁴, indulta uenia¹⁵ ad¹⁶ celestem¹⁷ benedictionem perducas. per

¹ Bob 412 und Val I 342: redemptorque. ² fehlt Val I 342. ³ „eis“ ergänzt aus Val I 342; Bob 412 setzt dafür: omnes. ⁴ Bob 412: nec ante. ⁵ „ad te“ fehlt in Bob 412 (NB. Steckt vielleicht in: ante). ⁶ Val I 342: ultroneus, „spont.“ bzw. „ultr.“ fehlt in Bob 412. ⁷ Statt „ac prop.“ Bob 412: propitius et. ⁸ Hs.: indulgis. ⁹ Hs.: supplicamus (Val I 342: te suppl.). ¹⁰ „quaesumus domine“ fehlt Val I 342 (NB. Wegen der Verbindung mit „supplices“ wurde „supplices“ gewählt!). ¹¹ Val I 342: huic famulo tuo. ¹² „quem“ fehlt Bob 412. ¹³ Bob 412: communionis. ¹⁴ „reuocasti“ fehlt Bob 412. ¹⁵ Hs.: ueniam. ¹⁶ „ad“ ergänzt nach Bob 412 und Val I 342. ¹⁷ Hs.: celesti.

2. Exaudi nos domine deus noster et praesta, ut per manus impositionem nostrę descendat super hunc famulum tuum ill. diuinitatis auxilium, qui omnibus lapsis ueniam libenter indulges¹ et satisfactione compunctos² ad te complecteris reuertentes³, da ei ut⁴ communione⁵ recepta gratiam referat et⁶ de seuiente hoste⁷ prostrato uictoriam recipere mereatur et⁸ diuinis⁹ redditus celesti pane¹⁰ saturetur. per

¹ Hs.: indulgis. ² Hs.: contemptos. ³ Hs.: reuertentem. ⁴ „ut“ wurde ergänzt. ⁵ Hs.: communiones. ⁶ Hs.: „et“ wurde ergänzt. ⁷ Hs.: seuientem hostem. ⁸ „et“ wiederum ergänzt. ⁹ Hs.: diuinum. ¹⁰ Hs.: celestem panem. — NB. Siehe im übrigen die Oration I, 19.

3. Or. Deus misericors, deus clemens, qui secundum multitudinem miserationum tuarum peccata penitentium¹ deles et preteritorum criminum culpas uenia² remissionis euacuas, respice super hunc famulum tuum ill. et remissionem sibi omnium peccatorum tota cordis³ confessione poscentem deprecatus exaudi; renoua in eo⁴ piissime pater⁵ quicquid⁶ terrena fragilitate corruptum est⁷ uel⁸ quicquid⁹ diabolica fraude uiolatum est et¹⁰ in unitatem¹¹ corporis ecclesiae tue membrum¹² (eius)¹³ perfecta remissione restitue; miserere

domine gemituum ¹⁴ (eius) ¹⁵, miserere lacrimarum et ¹⁶ non habentem fiduciam nisi in tua misericordia ad sacramentum reconciliationis admitte ¹⁷. per

¹ Hs.: per penitentiam; die Sakramentare V 66, Ang nr. 618 und Fuld nr 2243 wie oben. ² Hs.: ueniam. ³ Hs. schreibt an Stelle von „tota cordis“ unverständlich „ut ad“; Fuld nr. 2243: intima cordis; V 66 und Ang nr. 618 wie oben. ⁴ Hs. statt „in eo“: eum. ⁵ Hs.: et quicquid. ⁶ Ang nr. 618: quidquid. ⁷ „est“ fehlt Fuld nr. 2243. ⁸ Hs.: ut. ⁹ Hs.: quotquot. ¹⁰ „et“ nach den Sakramentaren ergänzt. ¹¹ Hs.: unitate. ¹² Hs.: membrorum. ¹³ fehlt in den Sakramentaren. ¹⁴ Hs.: gemitum. ¹⁵ fehlt in den Sakramentaren. ¹⁶ Hs.: quia. ¹⁷ Hs.: emitte; die Sakramentare wie oben.

4. Or. Omnipotens deus de deo ¹, qui habet ² potestatem in terra dimittendi peccata per ³ sanctum petrum, cui dedit ⁴ potestatem ligandi et absoluendi et aliis discipulis dixit „quorum remiseritis peccata remittuntur eis“ (Jo 20, 23) in æternum, ipse te absoluat ab omnibus peccatis tuis ⁵ et pro istis peccatis ⁶ non reddas rationem in die iudicii; *et dicite uos si antea transierit* ⁷ *de seculo isto* ⁸: absoluat te deus omnipotens et ihs xps dns ⁹, qui uiuit in sempiterna secula seculorum. Amen.

¹ Hs.: Omnipotens sempiterna deus. NB. Dieser Orationsanfang muß verderbt sein, da der folgende Relativsatz auf Christus geht. PR 101 hat nun den oben mitgeteilten Wortlaut erhalten und ebenso mit der Inversion „Omnipotens de deo deus“ ein bei Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus* I p. 292 aus einem Pontificale Ecclesiae Aquensis abgedruckter Ordo. An beiden Stellen weicht der Wortlaut trotz anfänglicher Ähnlichkeit jedoch stark von dem unsrigen ab. ² Hs. fügt „in“ hinzu. ³ Hs.: et. ⁴ Hs.: fügte „xps“ hinzu, da der falsche Orationsanfang eine solche Bezugnahme verlangte. ⁵ Hs.: omni peccata tua. ■ Hs.: pro iste peccata. ⁷ Hs.: transiero. ■ Die Worte „et dicite — isto“ sind als Rubrik aufzufassen. ⁹ Hs.: ihm xpm dnm.

5. Or. Benedicat te deus omnipotens et per abundantiam ¹ spiritus sancti ² cor tuum corroboret ³, uitam amplifict, castimoniam decoret atque sensum tuum ⁴ in bonis operibus semper ⁵ informet, prospera ⁶ tribuat ⁷, pacem concedat, salutem conferat, quietem ⁸ nutriet ⁹, caritatem muniat et ab omnibus diabolicis et humanis insidiis sua ¹⁰ te semper ¹¹ protectione et uirtute defendat; ¹² et quicquid ab eo postulaueris tibi ¹³ clementer concedat, auferat ¹⁴ omnia ¹⁵ que gessisti et ¹⁶ tribuat tibi gratiam quam semper rogasti ¹⁷; ipse qui cum patre et filio et spiritu sancto uiuit et regnat deus per omnia secula seculorum. Amen.

¹ Hs.: habundantiam. ² Germ 406 und PR 101 bieten von hier bis „atque“ den Text also: corroboret mentem tuam, sanctificet uitam tuam (tuam fehlt Germ 406), amplifict (Germ 406: angelifict [I]) castimoniam, decoret; unser Text scheint diesem gegenüber unbedingt den Vorzug zu verdienen. ³ Hs.: corroborat. ⁴ Germ 406: sensus tuos. ⁵ „semper“ fehlt in Germ 406 und PR 101. ⁶ PR 101 fügt noch ein: tibi. ⁷ Germ. 406 fügt „et“ ein. ⁸ Hs.: quiete. ⁹ nutriet] tribuat PR 101. ¹⁰ Hs.: suam. ¹¹ Germ 406: sempiterna. ¹² „et quicquid — concedat“ fehlt in PR 101. ¹³ „tibi“ fehlt in Germ 406. ¹⁴ PR 101 fügt ein: tibi mala. ¹⁵ Germ 406 fügt ein: mala. ¹⁶ „et“ fehlt in PR 101. ¹⁷ Germ 406 hat hierfür: optasti + praestante domino, womit er schließt; PR 101 dagegen hat: rogasti + eo adiuuante, perducente et praecedente nos ad regna coelorum qui cum patre.

6. Or. Benedicat te¹ deus² et custodiat te, ostendat³ faciem suam tibi⁴ et misereatur tui; conuertat dominus uultum suum ad te et det⁵ tibi pacem qui uiuit et regnat.

¹ Hs.: tibi; Hal 273 und PR 101 wie oben. ² Hal 273: + omnipotens. ³ Hal 273: + dominus. ⁴ tibi] ad te Hal 273. ⁵ PR hat statt „det“: ueram.

7. Benedicat uos pater, custodiat uos ihs xps, inluminet uos spiritus sanctus omnibus diebus uitę uestre; confirmet uos uirtus xpi, indulgeat uobis¹ dominus uniuersa delicta uestra. per

¹ Hs.: uos.

8. Or. Intercedente pro nobis beata et gloriosa semper¹ uirgine dei genetrice maria et beato petro principe² apostolorum, qui habet potestatem in celo et in terra ligandi atque soluendi, ipse te absoluat et liberet ab omnibus peccatis tuis³. per dominum nostrum ihm xpm qui uenturus est⁴ in spiritu sancto iudicare uiuos et mortuos et seculum per ignem. Amen.

¹ Hs.: semperque. ² Hs.: principem. ³ Hs.: omni peccata tua. ⁴ Hs.: es.

9. Al. Or. Benedicat te¹ spiritus sapientie, qui fuit cum adam;
benedicat te¹ spiritus intellectus, qui fuit cum noe;
benedicat te spiritus consilii, qui fuit cum abraham;
benedicat te spiritus fortitudinis, qui fuit cum iacob;
benedicat te spiritus ueritatis, qui fuit cum moysi;
benedicat te spiritus timoris² domini, qui fuit cum dauid.
Benedicat te deus pater, qui te creauit.
benedicat te deus filius qui pro te passus est
benedicat te spiritus sanctus, qui in te effusus est
Benedicat te deus pater et filius et spiritus sanctus, qui trinus
in numero³ et unus in nomine uiuit et regnat. per

¹ Nach den beiden ersten „te“ übergeschrieben: uos. ² fehlt in Hs. ³ Hs.: numerus. NB. *Spiritus scientiae et pietatis* fehlen; dafür steht *sp. ueritatis* wie schon bei Tertullian, *Iud.* 9, wo es ursprünglich wohl *uirtutis* hieß. Im folg. (III 10) steht: *s e p t e m donis*.

10. Benedic domine hunc seruum tuum ill., sicut benedixisti adam per passionem tuam.
benedic domine hunc seruum tuum ill., sicut benedixisti abel per sacrificium gratum.
benedic domine hunc seruum tuum ill., sicut benedixisti noe per diluuium¹ aque securum.
benedic domine hunc seruum tuum ill., sicut benedixisti² abraham per fidem et credulitatem
benedic domine hunc seruum tuum ill., sicut benedixisti isaach per benedictionem³ patris
benedic domine hunc seruum tuum ill., sicut benedixisti quinque panes in deserto

nachweisbar waren, so finden wir I 2 und 3 in dem bei Wasserscheleben veröffentlichten Valicellanium II — nicht identisch mit dem von Schmitz „Valicellanium II“ genannten Bußbuch²¹ — und ebenso, wie die Liste zeigt, I 2 in verschiedenen Sakramentaren bezeugt. Auch für I 8, 9, 10, 12, 15, 18 und 20 ließen sich Belege nachweisen bald in einem oder mehreren Bußbüchern, bald auch wiederum in Sakramentaren.

Unbezeugt bleiben aber — soweit ich sehe — immerhin noch unsere Orationen I 19, 21 und 22.

Von den spärlich bezeugten Gebeten ist vor allem I 15 zu nennen, das nur in dem von Mabillon edierten Pönitentiale von Bobbio und im Gelasianum steht, und ebenso I 20, das nur bei Wasserscheleben aus dem Ordo seines Valicellanium II zu belegen war.

Bei einem allgemeinen Überblick über unseren Bußordo zeigt sich zwar auch eingangs, wie die in unserer Vergleichungsliste angedeuteten Belege dartun, nochmals einige Verwandtschaft mit dem ersten in der Halitgar-Sammlung vorkommenden Ordo sowie dem der Valicellanium I-Sammlung. Unsere Rubrik *Cum uenerit penitens ad confitendum dicat sacerdos intra se hanc orationem* (I a), die übrigens mit zwei in den eben genannten Ordines nicht nachweisbaren Orationen (I 2 und 3) auch im Valicellanium II steht, scheint aus solchen Quellen zu fließen; die erstgenannten Ordines erwähnen dann, freilich in anderer Umrahmung, auch noch die Litanei (I β) und einige der ersten Psalmen I 1 und 2 — darauf aber meist gleich I 6 — sowie das Kyrie eleison (I γ); aber die bei uns durch den ganzen Ordo gehende strenge Gliederung suchen wir dort vergebens.

Leider ist bei uns nach I β in der Rubrik, die an dieser Stelle ein *Capitulum* fordert, nicht dessen Wortlaut mitgeteilt. Im Valicellanium I ist nach dem Kyrie eleison noch das Pater noster zu beten, hernach folgt die Anweisung: *et capitulum*; doch die dann noch angegebenen Gebete: *Ne intres in iudicio cum seruo tuo domine, Ne derelinquas me domine deus, Delicta iuuentutis et ignominias* (!) und andere sind kaum als Kapitellesungen zu betrachten. Wir können deshalb keine Sicherheit über den Wortlaut unseres Capitulum erhalten.

Dagegen gelang es, für den bei uns bezeugten, der Litanei vorausgehenden Vers *Suscepimus deus* (I α), wenn auch aus einer relativ spät anzusetzenden Hs. der Valicellana, E 62 (saec. XIII) einen Beleg namhaft zu machen. Der Ordo freilich, in dem er sich findet, wird von Wasserscheleben unter die Bußordines des 9. Jh. gerechnet. — Die Bezeugung des *Suscepimus* in der genannten Hs. mit nachfolgendem Psalm *Magnus dominus et laudabilis nimis* darf wohl in Parallele ge-

²¹ Siehe Schmitz I 343 ff.

	Steht:	Schm I	Schm II	Wass.	V(pg):	S(nr):	Ang(nr):	Gr(pg):	Fuld(nr):
I Incipit ordo pēte									
a Cum uenerit penitens									
1	Dne ds omps propitius esto	311v 1,7 311v 1,8 311v 1,10	270 Hal 270 Hal, 291, (358), (59), (201)	551 Val II 551 Val II, 251, 361, 389 [251] 552 Val II					2375[a.W.]
b Sequil. deinde . . . facere credul.									
α	Ÿ. Suscepimus Ds	311v 1,28 311v 1,30	270 [a.U]						
β	Letania. Cap. et Or.	311v 1,30	270 [a.U] 776 [a.U]		64	491	605	206	658
2	Praesta qs dne hunc f. t. dign. pen.	311v 1,31	62 Fuld	554 Val II					
3	Omps semp. ds non nos puitas	311v 2,5		554 Val II					
4	Al. Ds cui pprium est mis. s. & p.	311v 2,11	270 Hal	553 Val II					
1	Ps. Dne ne in ira t. qm sagitte (Ps 37)	311v 2,20	271 [a.U]						
γ	Kyriel.	311v 2,21	271 Hal						
5	Dne ds nr qui offensione nra	311v 2,21	271 Hal						
6	Ds cutus indulgentia nemo non	240 Val I 473, 753 (747)	292 Hal, 63 Fuld 202 Sang 680, 683	252, 255, 363					661
2	Ps. Miserere mei ds scdm. m. m. t. (Ps. 50)	312r 1,14	240 Val I		65 [a.W.]	501 [a.W.]	617 [a.W.]		670 u. 2438
7	Ds qui omnium confitentium	312r 1,15	240 Val I, (9 [a.W]) (746)	271 Hal, 64 Fuld [a.W]					[a.W.]
8	Omps semp. ds confitenti t.	312r 1,24	93, 489 (95)	63 Fuld, 683=	65	493	607		2389 [confi- tentium], 2333, 662
3	Ps. Miserere mei, Ds miserere mei qm (Ps 56)	312r 1,30		358 Mers	314 66[etiv.a.W.]		619	208	2444
9	Ds iustorum gloria et mia pecc.	312r 1,31	399						
10	Maiestatem t. dne suppl. depr.	312r 2,9	101, (82)						
4	Ps. Deus misereatur nob. (Ps. 66)	312r 2,16	474						
11	Precor dne clementie et miser. t.	312r 2,17	(82 [aW]) (92), 751	293 Hal, 203 Sang (358), 680, (683)	14	250	275		660
12	Maiestatem t. qs dne see pater	312r 2,33	(96)	253, 256, 363 390, 667	66		620		2445
5	Ps. Dne in adjut. m. int. (Ps. 69)	312v 1,16	Imp. man. 474						
13	Dne see p. o. et. ds p ihm xpm	312v 1,17	341, 474	Imp. man. 293 273 u. 298 Hal, 405, (63), 201, (683)					
14	Ds infinitae miae ueritatisque	312v 2,1	474, (95) (753), 776	293 Hal, 203 Sang 62 Fuld, 404, (683) [292]	314		2245		656
6	Ps. Benedic anima m. dnm — renou. (Ps. 102)	312v 2,8							
15	Dm omp. ac misericordem	312v 2,9		326 Bob	314	246	271	205	655
16	Exaudi dne preces n. et confit.	312v 2,22	240 Val I, 100, (95)	271 Hal, (59) u. 62 Fuld, 405	14				

17	Perueniat hunc f. t. q. dne m.	312v 2,27	240 Val I, 695, (753)	271 Hal	350	14	247	272	205	2380
7	Ps. De profundis (Ps. 129)	312v 2,30								
18	Dne ds nr qui offens. n. non uinc.	312v 2,31	(240 [a.W]), 695, (776)	(271 [a.W])		14	249[(cele- bre)lur]	274 [cele- bretur]	205	2382
19	Exaudi nos dne ds nr et praesta (<i>Handauflegung!</i>)	313r 1,12								
20	Al. Te inuocamus dne sce p.	313r 1,24			552 Val II					
21	Petimus dne ds n. conditor	313r 2,16			554 Val II					
22	Omps semp. ds qui plus uitam c. <i>Dirinde interroget eum:</i>	313v 1,4 313v 2,8								
	(Credis in dm patrem o., f. c. & t.	313v 2,10			551[a.W.]ValII					42
δ	Credis quia dns nr ihs xps vent.	313v 2,13								
	Et credis quia in die iudicii	313v 2,19			551[a.W.]ValII					
d	<i>Tunc interroget eum de s. pecc.</i>	313v 2,22								
e	<i>Et post confessionem</i>	313v 2,23								
II	<i>I em ad Missam</i>	313v 2,26								
1	Ä. Misereris omnium et nihil odisti	313v 2,26								
1	Omps semp. ds qui scdm magn.	313v 2,30								
α	Kmi. Confitemini alterutr. (Jac)	314r 1,9		61 Fuld						
β	Gr. Ab oculis meis munda me dne	314r 1,28		61 Fuld						
β	In ill. t. Erant adpropinqu. (Lc.)	314r 1,30								
3	Of. De pfundis clamaui	314r 2,29	340 Val I							
2	Secr. Suscipe cl. p. hostias pl.	314r 2,31								
3	VD Dne ds, rex celestium	314v 1,4								2245
4	Hanc igitur oblationem	314v 1,30	341 Val I							
4	Co. Dico uobis gaudium est	314v 2,6								
5	P. C. Repleti sumus dne et sat.	314v 2,7								
III	<i>Ad reconciliandum</i>	314v 2,14								
1	Ps. Cor mundum crea	314v 2,15	342 Val I, 101, 488	292 Hal,						
1	Saluator et redemptor nr	314v 2,16	342 Val I		326 Bob = 412					
2	Exaudi nos dne ds n. et presta (<i>Handauflegung!</i>)	314v 2,29	(753 ?)							
3	Ds misericors, ds clemens	315r 1,7	(82 ⁹), (95 ?)							
4	Omps ds deo qui habet pot.	315r 1,28	101 [ctw.a.w]							
5	Benedicat te ds omps et per	315r 2,8	101					618		2443
6	Benedicat tibi ds et cust.	315r 2,26	101							
7	Benedicat nos pat., cust. uos	315r 2,31		273 Hal						
8	Intercedente p nobis b.	315v 1,3								
9	Al. Benedicat te sps sapientie	315v 1,13								
10	Benedic dne hunc serum	315v 1,29								

setzt werden zu der Verwendung des gleichen Verses in dem monastischen Profeßritus, der ja den Gedanken einer *Conuersio* stark zum Ausdruck bringt. Die Vermutung, daß er in diesen Ritus aus einem Bußordo Aufnahme gefunden hat, ist daher sehr naheliegend. Die *Regula monachorum* des hl. Benedikt gibt für die Aufnahme neuer Brüder im 58. Kap. folgende Anweisung: *Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et de conuersione* (= conuersione) *morum suorum etc.*, worauf nach Unterschreibung der Profeßurkunde der Profitent alsbald den Vers zu beten hat: *Suscipe me domine secundum eloquium tuum et uiuam et ne confundas me ab expectatione mea*. Dann wirft er sich den einzelnen Professenden des Klosters unter dem Gesang eben unseres Psalmverses *Suscepimus deus* (misericordiam tuam in medio templi tui) zu Füßen und bittet um ihr Gebet; *et iam ex illa die in congregatione reputetur*.

Der Vers gewinnt übrigens noch an Bedeutung, wenn wir auch der ihm vorausgehenden, nach dem Vorbereitungsgebet *Domine deus omnipotens propitius esto* (= I 1), einst vorgesehenen Rubrik *Sequitur deinde fac eos facere credulitatem sicut mos est* ihren vollen Inhalt wiedergeben. Manche alte Bußordines fügen nämlich gleich nach dem genannten Vorbereitungsgebet des das Bekenntnis entgegennehmenden Priesters einen Komplex von Fragen ein, die sich auf die Rechtgläubigkeit des Pönitenten beziehen. Sie wurden gestellt offenbar in der Voraussetzung, daß ohne die *fides uera* keine Buße Gott angenehm und keine Wiederaufnahme in die Kirche möglich sein könne. Diesen Fragen über den Glauben des Pönitenten begegnen wir in unserem Ordo merkwürdigerweise, obgleich die Rubrik noch an der richtigen Stelle von ihnen spricht, erst (unter I δ) vor dem Sündenbekenntnis (I c) und der Bußzuteilung (I d). Wir kommen an geeigneter Stelle auf diese Fragen zurück.

Nach dieser ersten Orientierung über die Bestandteile unseres Bußordos betrachten wir nun den Aufbau der Gebete näher.

Dem Einleitungsgebet, das der Priester vor der Verwaltung der Bußdisziplin betet, folgen nach Vers, Litanei und Kapitel vor dem an erster Stelle zu betenden Ps. 37 (*Domine ne in ira tua . . . quoniam sagittae*) die beiden Orationen I 2 und 3; an Stelle der letztgenannten ist jedoch auch das Beten einer *alia* (I 4) gestattet. In diesen drei Gebeten wird um Nachsicht und Erbarmen, um Zeit zur Bußleistung und um wahre Bekehrung für den Sünder gefleht.

Nach Ps. 37 sehen wir die Kyrie eleison-Bitten eingelegt und hierauf bis zum sechsten der bei uns des weiteren als Bußpsalmen zur Verwendung kommenden Psalmen 50 (*Miserere mei deus secundum*), 56 (*Miserere mei deus, miserere mei*), 66 (*Deus misereatur*), 69 (*Domine*

deus in adiutorium meum intende) und 102 (*Benedic anima mea dominum*) stets zwei weitere Orationen eingeschaltet; nur vor dem letzten Ps. 127 (*De profundis*) sind drei Orationen verzeichnet. Möglicherweise war die dritte dieser Orationen einst auch als *alia* vorgesehen, so daß die Zweizahl durchgängig beobachtet wurde. Trifft diese Vermutung nicht zu, so haben wir die dritte Oration als Steigerung der Fürbitte aufzufassen.

In allen diesen Gebeten I 5—17, die immer wieder an Gottes Barmherzigkeit appellieren und gleichsam als Titel für ihre zu erhoffende Gewährung in den mannigfachsten Wendungen auf sie bezügliche, der Hl. Schrift entnommene Aussprüche und Verheißungen Gottes benützen oder Beispiele eben dieser Erbarmungen aufführen, wird die Gewissensnot und das Schuldbewußtsein des Sünders und sein Verlangen nach Gnade und Errettung in den beredtesten Worten zum Ausdruck gebracht.

Verschiedene dieser Gebete geben uns auch sonst noch beachtenswerte Aufschlüsse. So entnehmen wir dem Wortlaut von I 13, daß eine Mehrzahl von Priestern (*nos humiles tui sacerdotes*) bei dem Ritus zugegen ist. Den gleichen Schluß legen die Eingangsworte von I 20 (*Te inuocamus*) und I 21 (*Petimus*) nahe. Aus I 15 erfahren wir sodann, daß es sich in unserem Ordo um das öffentliche Bekenntnis der Sünden (*in hac publica confessione*) handelt, das vor den Gemeindegliedern, den mitflehenden *fratres karissimi* abgelegt wird. Und in I 18 und 22 wird bezeugt, daß die Beichte von schweren Vergehen (*qui se grauius peccasse confitetur*) in Frage steht. Ob etwa in Wendungen wie *fletus eius clementiam tuam celeriter exoret* (I 11) oder *ad te* (bzw. *ad te*) *prostratum* (I 12) Erinnerungen an die alten Bußklassen der *Flentes* und *Iacentes* nachklingen, sei dahingestellt. Jedenfalls waren, da I 10 vom Büsser als einem *longo squalore penitentiae macerato* die Rede ist, Bußleistungen aufgelegt, die nicht geringes Schuldbewußtsein zur Voraussetzung haben, auch drückt sich, da von den *uulnera post sacri lauacri undam* (I 15) und der *uiuificatio a morte secunda* (I 20) die Rede ist, die Überzeugung aus, daß nur ein außerordentliches Maß von Buße hier Verzeihung vermitteln kann.

Die Auswahl der zwischen diese Fürbittegebete eingelegten Bußpsalmen verdient auch noch nähere Beachtung.

Von allen eingesehenen Ordines kennt nur der Fuldaer Ordo (Schm II 59/61, bzw. übersichtlicher zusammengestellt bei Richter-Schönfelder, *Sacramentarium Fuldense*, p. 43—45) aus dem 10. Jh. und das Poenitentiale Sangermanense 940 (W. 350) in geschlossener Reihe die schon von Cassiodor († 570) in seiner *Expositio* zum 6. Ps. bezeugten sieben Bußpsalmen 6, 31, 37, 50, 101, 129 und 142. Die Ordines der Halitgar- und Valicellanus I-Sammlungen dagegen bieten nur drei

Psalmen und zwar 37, 50 und 102. Auch viele andere Ordines haben diese drei Psalmen, meist aber in der gestörten Ordnung 37, 102, 50, und fügen danach noch 53 und 101 an. Wir sehen somit, daß die alten Ordines insofern mehr nach der bei uns vorhandenen Ordnung orientiert sind, als sie als ersten Psalm stets Ps. 37 und dann neben Ps. 50 alle unseren Ps. 102, der nicht zu den sieben Bußpsalmen gehört, bringen. Wir dürfen daher wohl mit Fug und Recht unsere Psalmenreihe als auf einer Tradition beruhend ansehen, die von der im Fuldaer Sakramentar zu beobachtenden abweicht, und könnten höchstens die Vermutung aussprechen, daß zu den einst bevorzugten Psalmen 37, 50 und 102 später, um die Siebenzahl zu erhalten, unsere übrigen hinzugefügt wurden.

Eine andere Beobachtung ist diese: Vier unserer Psalmanfänge — der vollständige Text der Psalmen ist ja leider nicht geboten — zeigen nicht den Text des Psalterium Gallicanum, sondern den des Psalterium Romanum auf. Wir lesen nämlich in Ps. 37,2 *Domine, ne in ira tua* gegenüber *Domine, ne in furore tuo*, und Ps. 66,2 lautet: *Deus misereatur nobis* gegenüber *Deus mis. nostri*. Ps. 69,1 beginnt mit *Domine deus in adiutorium meum intende* statt nur *Deus in adiutorium . . .*, und Ps. 102,1 weist nach *Benedic anima mea* nicht den Dativ *domino*, sondern den Akkusativ *dominum* auf. Alle diese als „Psalterium-Romanum“-Lesarten bekannten Varianten treffen wir aber auch schon bei sehr allen Vätern, so z. B. die erstgenannte bei Ps.-Ambrosius, *laps. uirg.* 10,49 und bei Faustus von Rei, *ep.* 3, die zweitgenannte bei Augustin, *ps.* 39,18 und bei Hilarius, *ps.* 66,1, die drittgenannte wieder bei Hilarius, *ps.* 69,1 und 2, die letztgenannte bei Ambrosius, *Dav.* 1,14/65 und *Isaac* 3,10, bei Augustin, *ps.* 66,1 und *ps.* 102,1 und 2, bei Paulin von Nola, *ep.* 23,5 und bei Fulgentius von Ruspe, *ep.* 7,3/4.

Mit Abschluß des siebten Psalmes bricht, wie wir aus unserer Vergleichungsliste klar erkennen können, die Bezeugung der Orationen unseres Ordo durch gleiche der Ordines der Halitgar- und Valicellanus I-Sammlungen ab.

Die Oration I 18 findet sich, abgesehen von den Sakramentaren V, S, Ang, Gr und Fuld, nur in einem *Poenitentie Parisiense* [Ms. 1207, olim Colbertin.] aus dem 13. Jh.; die ebenso beginnenden Orationen bei Schm I 240 (Val I) und bei Schm II 271 (Hal) haben alsbald völlig anderen Wortlaut. Bemerkenswert ist, daß unser falsches *celebretur* am Schluß der Oration auch in Ang nr 274 steht, wahrscheinlich war es einst auch in S nr 240, woselbst die Verbesserung *gratuletur* bis auf die Endsilbe auf eine Rasurstelle geschrieben ist.

Die nächste Oration (I 19), für die wir eine Bezeugung weder aus den Pönitentialien noch aus den Sakramentaren beibringen

konnten, ist ihrem Wortlaut nach von einer Handauflegung begleitet. Eine solche wurde bei der Aufnahme der Büsser seit den ältesten Zeiten geübt, doch treffen wir sonst in den Pönitentialien nie auf eine Oration, wo sie im Text des Gebetes erwähnt wird, sie erscheint vielmehr immer — u. zw. vor unserer Oration I 13 — als selbständiger, nicht mit Worten begleiteter Ritus (vgl. Wass. 363, Schm I 474, Schm II 203 und 293).

Mit dem Vermerk *Alia* eingeleitet, folgt nun die Oration I 20. bei der dem Wortlaut nach aber sicher keine Handauflegung stattfand. Sie konnte wieder, wie I 2 und 3, in dem von Wassersleben als Valicellanum II aus Codex Val E 62 edierten Pönitientiale belegt werden. in dem sich auch unser *Suscepimus Deus* (I a) nachweisen ließ. Dieselbe Hs. bietet auch das einzige Zeugnis für die gegen Schluß entstellte Oration I 22, so daß mit einer gemeinsamen Quelle gerechnet werden muß. Auch die danach folgenden Glaubensfragen sind allein im Valicellanum II, wie wir sehen werden, in einer Fassung vorhanden, die der unseren nahesteht. Im übrigen freilich ist der Aufbau des in ihm vorhandenen Bußordos von dem unsrigen ganz und gar verschieden, doch darf und muß bei den aufgedeckten Berührungen mit unseren Texten darauf hingewiesen werden, daß sich unter seinen Canones irische befinden.

Die eben noch nicht genannte Oration I 21 in den Pönitentialordines zu belegen gelang nicht.

Eingeleitet durch die Rubrik *Deinde interroget eum* stellt unser Ordo nach I 22 nunmehr einige Fragen an den Pönitenten. Es handelt sich um die Fragen nach seiner Rechtgläubigkeit, die offenbar schon kurz nach Beginn des Ordos in der Rubrik I b vorgesehen waren, aus irgendeinem Grunde aber dann an diese Stelle verlegt wurden. Der genaue Wortlaut der Fragen, von denen die erste ihres Non-sens wegen in zwei aufzuteilen war, ist wiederum nicht zu belegen, dagegen begegnen ziemlich gleichartige Fragen in den verschiedensten Bußordines, z. B. Wass. 252, 350, Schm I 681, 746, 754, 776, Schm II 57/58, 405, 680. Es ist jedoch auffallend, daß unter diesen weder die Halitgarsammlung noch die Valicellanum I-Sammlung ist. —

Am ausführlichsten werden die Fragen wohl in dem schon mehrmals genannten Codex Valicell. E 62 (Wass. 551) gestellt. Während nämlich an den oben mitgeteilten Belegstellen gewöhnlich nur drei — nur einmal, bei Schm II 405: fünf — Fragen verzeichnet sind, bietet dieser Codex acht Fragen. Obgleich nun auch unser Bußordo die Zahl der Fragen auf wenige beschränkt, kommt er doch gerade dem Valicellanum II insofern nahe, als unter seinen Fragen sich zwei, die erste und siebte, befinden, von denen sich, wie die folgende Nebeneinanderstellung zeigt, die erste ihrem spezifischen Inhalt nach mit unserer ersten und die siebte mit unserer letzten Frage deckt:

In unserem Ordo:

Credis in deum patrem omnipotentem, factorem celi et terre?

und:

Et credis quia in die iudicii resurgere debent omnes in triginta annorum etate in qua xps passus est?

Im Valicellanum II:

Credis in deum patrem omnipotentem, creatorem celi et terre?

und:

Credis quod omnis homo debet resurgere in forma de triginta annorum et recipere bonis (!) bona, malis (!) mala?

Diese Fassungen sind sonst nirgends bezeugt, und vorab war ein Hinweis auf die 30 Jahre nicht aufzudecken.

Wenn wir noch nach dem Grunde fragen wollen, weshalb unsere Fragen von ihrem einstigen Platz zu Anfang des Ordos hierher übertragen wurden, so darf vielleicht auf die Fragen vor der Taufe aufmerksam gemacht werden, die auch der eigentlichen Taufhandlung unmittelbar vorhergehen. Es mag eine gewisse Neigung zur Nachahmung des Taufritus für die Verlegung unserer Fragen Anlaß gewesen sein; denn auch in unserem Bußordo folgt nun, wie aus der Rubrik I d hervorgeht, die Hauptsache: das Bekenntnis der Sünden.

Eine Anweisung, wie dieses Bekenntnis zu erfolgen hatte, gibt indes unser Ordo nur insofern, als von einer *Interrogatio de peccatis* die Rede ist. Wie diese des näheren sich gestaltete, erfahren wir nicht.

Zum Schlusse deutet die Rubrik I e die Auflage der eigentlichen Buße an, die nach dem Wortlaut der Rubrik meist in Übung von Fasten und anderen guten Werken bestanden zu haben scheint.

*

*

*

Erläuterungen zur Bußmesse.

Nur die allerwenigsten Bußliturgien überliefern uns eine zugehörige Bußmesse. In den von uns benützten Quellen sind deren nur vier enthalten (Schm I 93, Schm II 61 und 63 sowie 273/74), keine von ihnen jedoch deckt sich mit der auf unseren Bußordo folgenden. Es lassen sich lediglich die beiden Lesestücke, die Epistel aus Jak. 5, 16—20 und das Evangelium aus Luk. 15, 1—10 im Fuldaer Sakramentar (Schm II 61), sodann die Sekret im Valicellanum I (Schm I 340), bzw. im Sakramentar von Fulda nr 2245 und ebenfalls im Valicellanum I der Wortlaut des *Hanc igitur* nachweisen.

Von den drei Meßgebeten beschäftigt sich nur die eigentliche Oration und die Sekret mit dem Büsser. Erstere erfleht ihm nochmals Verzeihung und Gewährung seiner Wünsche und bittet, Gott möge in ihm, was durch irdische Gebrechlichkeit und diabolisches Einwirken geschädigt und verdorben wurde, erneuern und auf seine Seufzer hin ihn durch seine Barmherzigkeit von der Trauer zur Freude gelangen

lassen. Das Opferungsgebet ist in seinem ersten Teil zunächst ganz von den Gedanken der Gottesverherrlichung erfüllt, die durch das darzubringende Sühn- und Lobopfer angestrebt wird, und gedenkt nur im zweiten Teil des Sünders mit der Bitte um dessen Wohl und die Verzeihung seiner Schuld. Die Postkommunio dagegen ist lediglich Dankgebet für den Genuß der eucharistischen Gaben und erhofft nach den zeitlichen Wohltaten Gottes als letzte Gabe in der Ewigkeit das Glück des Paradieses.

Die Gesangsstücke sind in einheitlicher Messe sonst nicht überliefert, passen aber außerordentlich gut für eine Bußmesse. Der Introitus ist bezeichnenderweise der des Aschermittwochs²². Das Graduale wird heute an der Feria III post Dominicam III Quadragesimae, das Offertorium am 23. und die Communio am 3. Sonntag nach Pf. gesungen. Für den Kommunionvers haben wir auch im Ordo Poenitentiae des Pontificale Romanum des Cod. Vatic. 4744 (Schm I 80) einen Beleg. Es ist wohl kaum ein Zufall, daß am 3. Sonntag nach Pf. auch das Evangelium unserer Bußmesse zur Verlesung kommt, aus dem der Vers der Communio genommen ist. Dieses Evangelium (Luc. 15, 1—10) vom verlorenen Schäflein und von der verlorenen Drachme, das mit der Epistel aus Jak. 5, 16—20 über die Verdienstlichkeit der Bekehrung eines Sünders wie kein anderes für eine Bußmesse paßt, hat in den Pönitentialien auch sonst noch einen Widerhall gefunden, denn wir begegnen unter den Gebeten der Bußordines bei der Rekonziliation auch der folgenden: *Suscipe Domine dragma quae perierat et inuenta est, conuertere planctum eius sempiternum redde ei laetitiam salutaris, innoua in uisceribus eius spiritum suauitatis; dic animae eius salus tua ego sum et intra septem ouium tuarum eum permanere concede, ut recepta nunc gratia dominici sacramenti, pater sancte, de altaribus hic famulus tuus perpetuum gaudium cum fidelibus tuis perfrui mereatur* (Wass. 391, aus dem Pönitientiale von Merseburg).

Von größtem Interesse in unserer Bußmesse ist die bisher unbekannte Präfation, deren eucharistischer Tenor sich auf die wenigen Worte *Domine deus, rex celestium, deus deorum, tibi gratias agere, laudis hostias immolare*²³ beschränkt, die dann mit der Wendung

²² Da der Aschermittwoch erst in der Zeit nach Gregor d. Gr. eingeführt wurde, wäre am ehesten anzunehmen, daß seine Meßgesänge etwa alten Bußmessen entnommen wurden.

²³ Dieser Präfationseingang erinnert stark an den eines irischen eucharistischen Lobgebetes, das ich als Nr. 10 in dem Aufsatz *Liturgiefragmente aus Codex Aug. CXCv und Clm 14 429* im Jahrgang 1926 der Rev. Bénéd. veröffentlicht habe. Dort lautet er: . . . *iustum est, deus omnipotens, laudes impendere, uota persolvere, grates impendere*. Nach der Trilogie unseres Präfationsanlaufes *domine deus, rex celestium deus deorum* wäre geradezu eine weitere zu erwarten; vielleicht ist als drittes Glied zu *gratias agere, laudis hostias immolare* an *uota persolvere* zu denken.

exaudi orationem famuli tui illius in eine breite, deprekatorische Sprache übergeht.

Es sind ergreifende Bitten, die in dieser Präfation weiterhin für den reuigen Büßer zu Gott dem Herrn emporsteigen. Es wird gebetet, er möge mit seinen Ohren sein tränenreiches Schluchzen vernehmen, er möge ihn beschützen, erhalten, heiligen, leiten und wie vordem in seinem Namen (durch die Taufe) wieder mit seiner Herde vereinen, damit er nicht einst Abweisung erfahre von dem gütigen und huldvollen Vater. Die Erlösungstat und die Berufung des Herrn sei nicht vergebens für ihn. —

Und abermals hebt das Flehen an, eingeleitet durch die Worte, die wir im Exultet hören: *Precamur ergo te* und gesteigert durch die gleichsam eine neue Präfation beginnenden Worte *domine sancte, pater omnipotens, aeterna deus*²⁴: „Erhöre die Bitten deines Dieners, denn von zuvorkommender Freigebigkeit ist ja deine Barmherzigkeit (Ps. 67, 17), laß ihn entzündet werden von deinem heiligen Geiste, stärke ihn durch deine Kraft, erleuchte ihn mit deinem Glanz, erfülle ihn mit deiner Gnade, auf daß er mit deiner Hilfe vorwärts schreite. Gib ihm den rechten Glauben, wahre Demut, vollkommenen Frieden, reine Gesinnung, Zerknirschung im Geiste, ein unbeflecktes Leben und Vollendung in der Tugend. Möge er glücklich eingehen in deine Ruhe!“

Ein herrliches Stück alter Gebetskunst wird uns in dieser Präfation bekannt. Schon die Tatsache, daß darin Text der hl. Schrift verwertet wird, wie wir dies oft in den Präfationen des Leonianums beobachten können, dann aber die ganze Wortwahl, ihre Häufung und ihre rhythmische Gliederung zeugen für altüberliefertes Gut, das unmöglich erst aus der Niederschriftszeit unserer Hs. stammen kann.

Wenn wir hier noch die Frage stellen, weshalb überhaupt unsere Liturgie eine eigene Bußmesse aufweist, so kann die Antwort wohl nur die sein, daß für die öffentliche Schuld, die zu sühnen ist, alle, auch die größte Buße des Büßers selbst zu gering erschien. Das Sühnopfer Christi mit seinem unendlichen Wert in der unblutigen Erneuerung des Meßopfers muß gleichsam erst die Gottes Majestät angetane Beleidigung beheben, ehe der Sünder Verzeihung erwarten kann.

*

*

*

Erläuterungen zum Rekonziliationsritus.

Die Verzeihung dem Pönitenten zu vermitteln, ist der Zweck des letzten Gliedes unserer Bußliturgie, des Rekonziliationsritus.

Solchen besonderen Rekonziliationsriten begegnen wir wiederum nur in wenigen Pönitentialien (Wass. 256, 376, 390; Schm I 101, 342

²⁴ Beachte wiederum die Trilogie.

und 488/489; Schm II 62, 292 und 683). In allen diesen wird bald als Antiphon, bald als zweiter Teil von Ps. 50 zunächst der Vers *Cor mundum crea* gebetet, mit dem auch bei uns der Ritus beginnt.

Von den Gebeten, mit denen er uns in seinem Verlauf bekannt macht, sind, wie wir aus der Vergleichungsliste ersehen können, freilich nur wenige zu belegen.

Das erste der Rekonziliationsgebete (III 1) zeigt uns gleich die tiefste Bedeutung des ganzen Ritus: die Wiederzulassung zum Empfang des Leibes und Blutes des Herrn und damit die Wiederaufnahme in das Corpus Christi mysticum.

Wir machen darauf aufmerksam, daß am Schluß dieses Gebetes eher *reuocas* als *reuocasti* stehen sollte, da sicher die Kommunion noch nicht stattgefunden hat. Es ist wohl nicht bedeutungslos, daß der älteste Text in Bob 412 dies Wort ganz unterdrückt.

Was nun die zweite Oration (III 2) betrifft, die sich mit I 19 im Bußordo so ziemlich deckt, so muß wohl mit Grund daran gezweifelt werden, daß sie ursprünglich in einem Rekonziliationsordo ihren Platz hatte, da eine Handauflegung in diesem Ordo sonst nicht bezeugt ist.

Die dritte Oration unseres Ritus allein ist auch in den Sakramentaren, u. zw. schon im Gelasianum, sowie im Sakramentar von Angoulême und Fulda bezeugt, während sie in den anderen verglichenen Bußliturgien erst in sehr später Zeit belegt erscheint.

Von den nun folgenden Gebeten sind III 4 (mit etwas anderen Eingangsworten und Erweiterungen) und III 5 und 6 (mit manchen Änderungen) erst in den im 13. Jh. geschriebenen vatikanischen Codices 4748 A und B (siehe Schm I 100 ff.) vorhanden, bei uns also viel früher bezeugt. — Das erste dieser Gebete (III 4) haben wir als die eigentliche Absolutionsformel unserer Bußliturgie zu betrachten. Es handelt sich aber nicht um eine direkte Lossprechung von seiten des Priesters, sondern um eine durch ihn zwar gesprochene, im übrigen aber deprekative Absolutionsform. Das Gebet — in unserer Hs. zu Anfang schlecht überliefert und nach PR 100 wiederhergestellt — richtet sich zunächst an Christus und bittet ihn, der die Sündennachlassungsgewalt vom Vater hat (*deus de deo*), diese durch den hl. Petrus, dem er die Binde- und Lösegewalt übertragen habe, zugunsten des Büßers auszuüben. Daß die Vergebung der Sünden dadurch wirklich erfolgt sei, wird dem Pönitenten dann mit den Worten beteuert, er habe über diese Sünden am Tage des Gerichtes keine weitere Rechenschaft mehr abzulegen. Eine besondere Merkwürdigkeit dieses Gebetes besteht noch in der Beifügung einer Absolutionsformel für den Fall, daß der Büßer vor der Rekonziliation gestorben ist. Da nach Matth. 18, 18 der hl. Petrus nur Gewalt erhalten hat *ligandi et soluendi super terram*, sind die Verstorbenen ihr bereits entrückt. So ist denn für diese, um

ihnen doch auch noch Hilfe zuteil werden zu lassen, der Wortlaut vorgesehen: *Absolut te deus omnipotens et ihs xps, qui uiuit in sempiterna secula seculorum.*

Von den oben bereits genannten Formeln (III 5 und 6), zwei Segnungsgebeten, ist das erste auch in der von den Ballerini *Poenitentiale Ecclesiarum Germaniae* genannten vatikanischen Hs. 4772 belegt. Wie der darin vorkommende Festtag des hl. Wodalrici (Ulrich von Augsburg) beweist, ist diese Hs. in Süddeutschland geschrieben worden und fand erst später über die Alpen ihren Weg nach Rom (Schm II 406). Das andere Gebet fleht den Beistand der drei göttlichen Personen über den Büsser herab, und das gleiche gilt von der sonst nicht bezeugten Oration III 7.

Unter Anrufung der seligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria und des hl. Petrus folgt hierauf ein zweites deprekatives Absolutionsgebet (III 8); auch nach seinem Wortlaut soll die Lossprechung wiederum durch den Schlüsselträger des Himmelreiches erfolgen.

Dieser zweiten Lossprechung schließt sich ein überaus schönes, die Gaben des Hl. Geistes herabflehendes Gebet an (III 9), worin die Patriarchen des Alten Bundes als Träger der einzelnen Gaben genannt sind. Es endet in zweimaligem Ansatz jeweils mit einer trinitarischen Segensformel.

Das Schlußgebet (III 10) endlich, das dem Rekonzilierten nochmals alle Segnungen der in langer Reihe aufgeführten alttestamentlichen Gerechten, den wunderwirkenden Segen des Gottmenschen, den Segen Gottes des Vaters mit seinen Engeln, den Segen des Sohnes mit seinen Jüngern, den Segen des Hl. Geistes mit seinen sieben Gaben, den Segen der katholischen Kirche und all ihrer Kinder wünscht, geht in einen erneuten Hilferuf zur heiligsten Dreifaltigkeit und zum Schutzengel über und klingt mit der gewöhnlichen priesterlichen Segensformel aus.

*

*

*

Die aufgezeigte Bußliturgie verlangt nun auch noch als Ganzes eine Wertung. Dazu wird es nötig, sie wenigstens in gewisser Beziehung in die Zahl der anderen vorhandenen derartigen Liturgien einzuordnen. Dies kann unter mehreren Gesichtspunkten geschehen.

Was die hsl. Überlieferung unserer Liturgie betrifft, so haben wir eingangs vernommen, daß der sie überliefernde Codex Vaticanus 1339 fürs 10. Jh. angesetzt ist. Diesem Ansatz möchte ich zwar nicht seine Berechtigung absprechen, neige aber entschieden zu der Annahme, daß dann nur etwa das letzte Jahrzehnt noch in Frage kommen kann, aber auch noch die ersten Jahrzehnte des 11. Jh.

offen zu lassen sind. Damit dürfte schon wegen der doch häufig angewendeten Kürzungstechnik zu rechnen sein.

Wir begegnen nämlich in seinen in karolingischer Minuskel niedergeschriebenen Texten nicht nur den gewöhnlichen, in biblischen und liturgischen Hss. vorhandenen Abkürzungen sakraler und anderer²⁵ Art, sondern beobachten alle möglichen Kürzungen innerhalb des Wortbildes und von Wortendungen, wobei die ausgelassenen Buchstaben, z. B. e, en, er, re, ti, on u. a., und ebenso die nicht ausgeschriebenen Endungen einfach durch einen übergesetzten Strich angedeutet werden.

Der Schriftcharakter bezeugt, wenn nicht alles trägt, durchaus süddeutsche Herkunft, womit natürlich eine Herstellung der Hs. durch eine süddeutsche Hand in anderem Land offen bleibt.

Bei diesem Befund interessieren die Namen, die wir im *Libera* des unserer Bußliturgie vorausgehenden Stückes einer Meßliturgie angetroffen haben, in besonderer Weise. Der auffallendste unter diesen Namen ist der erstgenannte: Juvenal; aber auch die übrigen sind in ihrem Zusammengenanntsein sehr bedeutungsvoll: Benedikt, Gregor, Nikolaus und Michael. Nun suchen wir aber in Süddeutschland vergeblich einen Ort, von dem wir Kunde haben, daß an ihm neben einem Hauptpatron Juvenal die übrigen genannten Heiligen besondere Verehrung genossen.

Ein Bekennerbischof Juvenal wird im römischen Missale neben den Märtyrern Alexander, Eventius und Theodulus am 3. Mai mitgefeiert. Es handelt sich dabei um den am 7. Okt. 376 gestorbenen Patron und Bischof von Narni, einen gebürtigen Karthager, der vom P. Damasus zum Priester geweiht wurde, den Gregor d. Gr. in seiner Homilie 37,9 erwähnt und zu dessen Ehre Belisar ein Kloster baute. Seine Leiche wurde im 9. Jh. mit den Gebeinen des Bischofs Cassius und seiner Gattin Fausta geraubt, soll aber wieder nach Narni zurückgebracht worden sein; doch rühmt sich auch Fossano in Piemont seines Besitzes.

²⁵ Ich nenne, alphabetisch geordnet, folgende: al = alia (311^v 2, 11), angls (neben: anglis) = angelus (315^v 2, 23), aplus = apostolus (314^r 1, 8), bene = benedictione (312^v 2, 7), Cap = Capitulum (311^v 1, 30), com = communio (311^v 1, 4), eccla = ecclesia (311^v 2, 1), infrac = infra actionem (314^v 1, 29), frs kmi = fratres karissimi (312^v 2, 12), gla = gloria (311^v 2, 20), gra = gratia (311^v 1, 12), it = ita (313^r 2, 4), mm = meum (312^v 1, 16), mia = misericordia (311^v 1, 13), mis = miserere (312^r 1, 30), nē = nomine (315^v 1, 27 und 2, 18), omps = omnipotens (312^r 2, 32), Or = oratio (311^v 1, 10), pat = pater (315^v 1, 22), pbri = presbyteri (311^r 2, 5), pente = penitentie (311^v 1, 8), p = per (312^v 1, 18), poplus = populus (313^r 1, 32), ppho = praephatio (314^v 1, 4), pra = presta (311^v 1, 31), p = pro (311^v 1, 18), qs = quesumus (312^r 1, 10), q = qui (313^v 2, 30), qcqd = quicquid (315^r 2, 19), qd = quod (313^v 1, 32), sal = salutare (314^v 1, 4), scdm = secundum (312^r 1, 14), sclm = seculum (315^v 1, 12).

Nun ist uns aber in unserer fragmentarischen Meßliturgie nach dem Agnus Dei, dessen dreimaliges Beten wie in den ältesten Zeugnissen beim drittenmal noch keinen anderen Schluß als *miserere nobis* vorsieht²⁶, die kostbare Rubrik über das Brechen der Brotsgestalt erhalten, die ebenfalls schon eingangs mitgeteilt wurde. Sie besagt, bei der Mischung des Leibes und Blutes des Herrn solle der Celebrans die Teile der Opfergabe nicht, wie die Priester dies zu tun pflegen, in den Kelch werfen, sondern er solle damit bis zur Kommunion warten. Dann soll über dem Kelch von einem der beiden (offenbar schon in gewöhnlicher Weise vor dem Pater noster) gebrochenen Teile der weitere für die Mischung bestimmte Teil abgebrochen und, wie das nachfolgende Gebet deutlich zeigt, mit dem hl. Blut vereinigt werden. Diese Rubrik ist sehr beachtenswert, einmal wegen der Anweisung, daß der Celebrans nicht nach der sonst bei den Priestern gebräuchlichen Weise die Oblationsteile ins hl. Blut gleiten lassen solle, und dann, weil er damit unzweideutig von den Priestern unterschieden wird; es handelt sich also bei der Person des Celebranten um einen Bischof.

Der eben beschriebene und danach von den Priestern geübte Ritus des sofortigen Mischens der jedenfalls für die Kommunion der Gläubigen bestimmten konsekrierten Oblationsteile mit dem hl. Blut erinnert nun aber stark an griechische Mischungssusancen. Mein ritenkundiger Mitbruder Anselm Manser, der mich schon hierauf aufmerksam machte, sprach deshalb die weitere Vermutung aus, daß eine lateinische Meßliturgie, in welcher der geschilderte Ritus in Übung war, nur in Süditalien denkbar sei, wo griechische Gewohnheiten auch von den Lateinern angenommen wurden. Dies führte ihn dann weiter zu der Überlegung, daß vielleicht der hl. Juvenal, der in unserem Liberagebet genannt wird, gar nicht der Bischof von Narni sei, sondern der in der beneventanischen Kirche am 7. Juli verehrte Märtyrer gleichen Namens, dessen Leib in der Sophienkirche aufbewahrt wird²⁷. Diese Überlegung wird geradezu zur Überzeugung erhoben, wenn man die übrigen genannten Heiligennamen in die Betrachtung miteinbezieht. Die Erwähnung Benedikts von Nursia, des Patriarchen des Erzklosters Monte Cassino, und die seines Biographen, des großen Gregor, verbindet sich ja aufs beste mit der Nennung des weitverehrten Bischofs Nikolaus von Myra, des Patrons vom benachbarten Bari, und der auf dem gleichfalls nicht unweit gelegenen Monte Gargano verehrte Erzengel Michael reiht sich ihnen wie selbstverständlich an. So dürfen wir wohl in dem Meßliturgiefragment, das unserer Bußliturgie vorhergeht, ein Stück eines Pontificale der Kirche von Benevent sehen.

²⁶ Dieser dreimalige Miserere-Schluß ist heute noch in der Lateranbasilika üblich.

²⁷ Vgl. Surius, *Martyrologium Romanum illustratum* zum 7. Juli.

Eine andere Beobachtung weist das Forschen über unsere Hs. in gleiche Richtung. Sie enthält nämlich eine Canonessammlung von 5 Büchern und darin auch das nach dem Iren oder Schotten Cumean benannte Bußbuch. Dieser wirkte als Abt oder Bischof in der ersten Hälfte des 8. Jhs. im fränkischen Reiche als Missionar und starb im Kloster Bobbio in Oberitalien²⁸.

Nun erwähnt aber Wasserscheleben in seinem Buch *Die irische Canonessammlung* (Gießen 1878) auf S. XIII der Einleitung ebenfalls unsere Hs. 1339 und sagt von ihr, daß sowohl die Ballerini (*De antiqua collectione canonum* IV 18 § 4) als auch Theiner (*Disquisitiones criticae* [Romae 1836] p. 277 ff.) auf den Zusammenhang hingewiesen haben, der gerade zwischen der irischen Sammlung und dem Codex Vatic. 1339 besteht. Nach Theiner, berichtet Wasserscheleben weiter, sei die irische Sammlung, wenige Stellen aus Gildas und Patricius ausgenommen, fast ganz in die in der Hs. enthaltene Kollektion übergegangen. Theiner bezeichne diese Kollektion darum als „multo uberior et meliori consilio confecta“, während die Ballerini von ihr nur aussagen: „quaedam etiam ex collectione Hibernensi videntur excerpta“. — Wasserscheleben meldet dann weiter, Theiner erwähne auf p. 304 f. noch zwei andere Hss., eine in Neapel, die andere in Monte Cassino, welche nach ihm (Theiner) Auszüge aus jener Vatikanischen Sammlung enthalten und in welche viele *canones Hibernenses* aufgenommen seien. Wasserscheleben schließt mit dem Bemerkten, er sei außerstande festzustellen, in welchem Umfange eine Benutzung der irischen Sammlung in den genannten drei Werken (Hss.) stattgefunden habe.

Schmitz hat sich nun die Mühe genommen, die hier nach Wasserschelebens Bericht gemachten Angaben Theiners nachzuprüfen, und berichtet darüber im zweiten Bande seiner *Bußbücher* S. 160 noch folgende Einzelheiten. Zunächst führt er in Anm. 2 ein von Wasserscheleben nicht gebrachtes Zitat aus Theiner an, womit er dessen (Theiners) Behauptung, daß die *Collectio hibernensis* die Dekretalen der Päpste und der Synoden als *iudicia* anführe, als richtig anerkennt. Schmitz schließt sodann sein Urteil über diese Fragen mit der Erklärung ab, daß jedenfalls die Bemerkung Theiners bezüglich der drei genannten Hss. zutreffe, d. h. daß sie die *Collectio Hibernensis* enthalten und daher oft die Dekrete etc. als *iudicia* bezeichnen.

Aus dieser langen, aber notwendigen Zusammenfassung ergibt sich, daß Codex Vatic. 1339 als Vorlage gilt für eine weitere neapolitanische und eine weitere Hs. von Monte Cassino, die als *Canones epitome* gleicherweise die „irische Sammlung“ enthalten. Damit sind aber alle drei Hss. für den cassinesisch-neapolitanischen oder geographisch gesprochen campanischen Bezirk mit Benevent als Zentrum er-

²⁸ Vgl. Schmitz I S. 216 f. — Zum Folgenden s. jetzt JLv 12 S. 249.

wiesen, für den wir unsere Hs. aus den Namen der *Libera*-Heiligen ansprachen.

Wie verträgt sich aber nun mit diesem Befund die Tatsache, daß wir in Codex 1339 eine Hs. mit süddeutschem Schriftcharakter vor uns haben, wenn sie doch Vorlage für die Abschriften von Neapel und Monte Cassino war? — Falls nicht noch eine Schwesterhs. bestanden hat, aus der die neapolitanische und kassinesische Hss. geschöpft haben, scheint mir nur eine befriedigende Lösung der gestellten Frage in Betracht zu kommen: Die Hs. muß von einem süddeutschen Schreiber in Italien, vielleicht in Benevent selbst oder etwa in Monte Cassino, geschrieben worden sein; denn sonst müßten wir zunächst die Überführung einer beneventanischen Hs. mit der lokalgefärbten Meßliturgie nach Deutschland, ihre Abschrift daselbst und dann das erneute Abwandern dieser Abschrift nach Italien annehmen.

So sind wir bezüglich Ort und Zeit unserer Hs. zu einer gewissen Klarheit gelangt.

Als bedeutungsvoll für den Inhalt der Bußliturgie dürfte nun auch noch das Vorhandensein des Cumeanschen Bußbuches in unserer Hs. zu gelten haben; denn, wie wir bei der Untersuchung unserer Bußliturgie gesehen haben, konnten wir neben Gruppen von Orationen, die der Mehrzahl nach bald in den der Halitgar-Sammlung angeschlossenen Ordines, bald in dem Ordo der Valicellanum I-Sammlung und ebenso in dem der Valicellanum II-Sammlung (nach Wass.), also in von Haus aus römischem Gut belegbar waren, zweimal auch Gebete (I 15 und III 1) aus dem Pönitientiale von Bobbio bezeugen.

Es darf daher wohl angenommen werden, daß in unserem Ordo auch nicht-römisches Gut Aufnahme gefunden hat, und wir dürfen dabei wohl sicher an irisches und dann am ehesten an fränkisches denken. Die aufgezeigten Berührungen mit Bobbio, mit dem *Poenitientiale Ecclesiarum Germaniae* (I 13), den Sakramentaren von St. Gallen (I 18) und Fulda (I 8), dem Pönitientiale von Merseburg (I 1 und 9) lassen eine solche Annahme jedenfalls nicht gut ausschließen.

Damit haben wir schon ausgesprochen, daß unsere Bußliturgie kein von einem alten Liturgen geschaffenes, einheitliches Ganzes darstellt, sondern das Produkt einer aus älterem Gut stammenden *Kompilation* ist. Trotzdem muß sie neben den bereits bekannten Ordines dieser Art als ein äußerst wertvolles Stück angesprochen werden; denn sie steht, was Alter und Inhalt anlangt, den meisten von ihnen kaum nach. In unserer Hss.-liste (S. 96) wäre sie etwa nach F einzureihen.

Dieser Fuldaer Ordo nennt mit manchen anderen als Termin des Bußbeginnes den Aschermittwoch und bringt den Rekonziliationsordo am Gründonnerstag, während unser Ordo keine bestimmten Zeiten angibt. Der Aschermittwoch, der erst aus der Zeit nach Gregor d. Gr. stammt, ist da natürlich schon an die Stelle des ersten Fastensonntags

getreten, der früher als *caput ieiuniorum* galt. Ein Fehlen der Aschermittwoch-Angabe zeugt daher nicht für jüngeres Alter eines Ordos, und tatsächlich werden wohl die meisten, wenn nicht alle, der vorhandenen Ordines nur als Kompilationen aus älterem Textgut anzusehen sein. Von welch ehrwürdigem Alter aber dieses selbst ist, dafür zeugt in allen eingesehenen und verglichenen Pönitentialien die Entstellung der Texte; diese kann unmöglich erst ein Erzeugnis der verschiedenen Niederschriftszeiten der Liturgien sein.

Mancher Leser wird nun noch die Frage stellen, wie wir uns in der Praxis die Ausführung der drei behandelten Teile unserer Bußliturgie, des Bußordos, der Bußmesse und der Rekonziliation, vorzustellen haben. Wie Schmitz in seinem oft zitierten Werk *Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche* (S. 63 ff., bes. S. 66) ausführt, folgte dem eigentlichen Bußordo mit dem Bekenntnis, auf Grund dessen die zu leistende Buße angesetzt wurde, alsbald die Bußmesse; die Rekonziliation jedoch, wenigstens die der öffentlichen Büsser, war späterer Zeit vorbehalten bzw. fand erst am Gründonnerstag statt.

Wie schon betont wurde, war in unserem Ordo nach dem Wortlaut seiner Gebete durchaus noch die öffentliche Anklage schwerer notorischer Verfehlungen vorgesehen, vielleicht auch die freiwillige öffentliche Anklage für andere Sünden aus besonderer Gesinnung tiefer Reue heraus, die natürlich nur von seiten Weniger gewünscht wurde. Wir sehen darum mit ganz geringen Ausnahmen (I 14 und I 16) die Gebete nur auf einen einzelnen Büsser Bezug nehmen; und wenn viele unserer Gebete durch Überschreiben von Pluralendungen für eine Mehrzahl abgeändert wurden, so haben wir darin schon eine Anpassung des Ordos an eine größere Pönitentenschar zu erblicken, d. h. er wurde aus einem Ordo für die öffentliche Bußdisziplin zu einem solchen auch der Privatbeichte.

Im Gegensatz zu den Canones der Pönitentialien sind bis jetzt die diesen angefügten Bußliturgien kaum noch methodisch miteinander verglichen und auf den Ursprung ihrer reichen und wichtigen Gebetssammlungen untersucht worden. Ein großes und schönes Feld liturgischer Spezialforschung harret hier noch der Bebauung. Vielleicht bietet diese Untersuchung der Bußliturgie im Cod. Vatic. 1339 die Anregung zu weiterer, planmäßiger Erforschung dieser uralten Riten.

Orationenverzeichnis.

Benedic domine h. seruum t. ill. sicut benedixisti adam per passionem tuam
III 10.

Benedicat te deus omnipotens et per abundantiam III 5.

Benedicat te spiritus sapientie qui fuit cum adam III 9.

Benedicat tibi deus et custodiat te, ostendat faciem III 6.

Benedicat uos pater, custodiat uos ihs xps, inl. uos sps scs III 7.

Concede domine ihu xpe ut sicut hec sacramenta S. 95.

Credis-Fragen I 8.

Deum omnipotentem et misericordem qui non uult I 15.

Deus cui proprium est misereri semper et parcere I 4.

Deus cuius indulgentia nemo non indiget I 6.

Deus infinitae misericordiae ueritatisque immensae I 14.

Deus iustorum gloria et misericordia peccatorum I 9.

Deus misericors, deus clemens, qui sec. multitudinem III 3.

Deus qui omnium confitentium tibi corda purificas I 7.

Domine deus noster qui offensione nra . . . respice super h. famulum t. ill. peccata et facinora s. confitentem I 5.

Domine deus noster qui offensione nra . . . respice quaesumus ad h. famulum t. ill., qui se tibi peccasse grav. confitetur I 18.

Domine deus omnipotens propitius esto mihi peccatori I 1.

Domine sancte, pater omnipotens, aeternae deus qui per ihm xpm filium t. dominum n. uulnera n. curare dign. es I 13.

Exaudi domine preces n. et confitentium tibi parce pecc. I 16.

Exaudi nos domine deus n. et praesta ut per manus I 19 u. III 2.

Haec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis S. 94.

Hanc igitur oblationem quam tibi offerimus II 4.

Intercedente pro nobis beata et gloriosa . . . genetrice maria III 8.

Libera nos quaesumus domine . . . iubenali etc. S. 94.

Maiestatem t. domine supplices deprecamur I 10.

Maiestatem t. quaesumus domine sce . . . qui non uult I 12.

Omnipotens deus de deo, qui habet potestatem III 4.

Omnipotens sempiternae deus confitenti tibi I 8.

Omnipotens sempiternae deus non nos permittas perire I 3.

Omnipotens sempiternae deus qui plus uitam I 22.

Omnipotens sempiternae deus qui sec. magn. misericordiam II 1.

Perceptio corporis tui domine ihu xpe S. 95.

Petimus domine deus noster, conditor celi et terre I 21.

Praesta quaesumus domine h. famulo t. ill. dignum penitentie fructum I 2.

Praeueniat h. famulum t. quaesumus domine misericordia t. I 17.

Precor domine clementiam tue maiestatis ac nominis I 11².

Precor domine clementie et misericordie t. maiestatem I 11¹.

Quod ore sumpsimus domine mente capiamus S. 95.

Repleti sumus domine et satiati gaudio eterno II 5.

Saluator et redemptor noster qui non solum penitentibus III 1.

Sancti sanguinis commixtio cum sancto corpore S. 94.

Suscipe clementissime pater hostias placationis et laudis II 2.

Suscipe Domine dragma quae perierat S. 121.

Te inuocamus domine sancte pater omnipotens eterne deus super h. famulum h. tibi genua flectentem I 20.

Vere dignum et iustum est, domine deus, rex celestium, deus deorum tibi gratias agere II 3.

MISZELLEN.

ἐπακούειν = **respondieren**. In P. Heidelbg. gr. nr. 2, einem liturgischen Fragment, heißt es: λέγέτω: Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. ὁ λαὸς ἐπακούει, s. Bilabel, *Griechische Papyri* (= Veröffentl. aus d. badisch. Papyrussammlungen H. 4) n. 58 Z. 25 f. Dazu wird auf S. 35 bemerkt: „Schon Dibelius beanstandete ἐπακούει, da ὑπακούει zu erwarten sei, worauf dann εἰς πατὴρ ἅγιος, εἰς υἱὸς ἅγιος, ἐν πνεῦμα ἁγίον folgen müsse. Auch Lietzmann bemerkt: ὁ λαὸς ἐπακούει paßt nicht zu den üblichen Formularen, in denen das Volk eben nicht zuhört, sondern selbst singt: εἰς πατὴρ usw. Es steht aber, mit Sicherheit lesbar, ἐπακούει im Pap. So wird nach dem Vorschlag von Lietzmann ὁ λαὸς ἐπακούει [τοῦ χοροῦ ἡδοντος τὸ εἰς πατὴρ] usw. oder τὸ κοινωνικόν, wie die Chrysostomosliturgie S. 393, 14 f. zeigt, zu lesen sein. Mich stört allerdings der Punkt hinter ἐπακούει, und vielleicht hat man doch nur einen Schreibfehler für ὑπακούει anzunehmen.“ Soweit Bilabel. Lietzmann hat sich in der Festgabe für Ad. Jülicher (1927) noch einmal mit dem Heidelberger Papyrus beschäftigt (S. 213 ff.). Er bemerkt hier: „Dem Sancta Sanctis folgte das: ‚Einem ist heilig‘ des Chores, dem das Volk zuhörte“, während in einer Anmerkung gesagt wird: „Es ist wohl ὑπακούει zu lesen.“ (Vgl. p. 216 zu vs. 26. „Bilabel macht mit Recht darauf aufmerksam, daß hinter ἐπακούει interpunktiert ist: dann ist also kein Objekt zu ergänzen, und ἐπακούει ist intransitiv gebraucht wie ὑπακούει). Die in diesen Ausführungen zum Ausdruck kommenden Schwierigkeiten einer Deutung des ἐπακούει, die bis zu der Hypothese geführt haben, der Chor und nicht das Volk habe mit εἰς ἅγιος geantwortet, verschwinden, sobald man erkannt hat, daß ἐπακούειν ein neben ὑπακούειν einhergehender selbständiger terminus technicus für „respondieren“ ist. Für diesen Sprachgebrauch von ἐπακούειν verweise ich auf Acta Johannis 94: καὶ ἡμεῖς κυκλεύοντες ἐπηκούομεν αὐτῷ τὸ ἀμὴν (Bonnet p. 197, 18). Vgl. auch Z. 16 τὸ ἀμὴν ἐπακούετέ μοι. Dieses handschriftlich belegte und von Bonnet in den Text aufgenommene ἐπηκούομεν resp. ἐπακούετε ist von Thilo zu Unrecht in ἐπηκούομεν resp. ὑπακούετε umgeändert worden. Es entspricht aber dem respondebamus der lateinischen Übersetzung. Andere Beispiele für ἐπακούειν = respondieren finden sich in der Nikolaoslegende: πάντων ἐπακουσάντων τὸ ἀμὴν Anrich, *Hagios Nikolaos* I 20, 19. ἐπακούουσιν αὐτοῦ τὸ ἀμὴν das. 23, 15. Im Index des 2. Bandes wird zu diesen Stellen bemerkt: „wahrscheinlich inkorrekt für ὑπακούειν“. Die von uns angeführten anderen Belegstellen zeigen, daß der Text an keiner dieser Stellen geändert werden darf, daß wir uns vielmehr mit der Bedeutung von ἐπακούειν im Sinn von „respondieren“ abzufinden haben. Der Sprachgebrauch ist vielleicht so zu erklären, daß ἐπακούειν gelegentlich in die Bedeutung von „antworten“, „gehören“ (= ὑπακούειν) übergehen konnte, s. Liddell-Scott s. v. und daß sich der Bedeutungsunterschied von ὑπακούειν und ἐπακούειν mit der Zeit verwischt hat, so daß ὑπακούειν dann umgekehrt auch im Sinne von ἐπακούειν die Bedeutung „erhören“ erhalten konnte, wie die Beispiele Acta Andreac et Matthiae 23 p. 98, 15 (s. Hs. B im Apparat) das. S. 99, 11 beweisen

Erik Peterson (München).

Die Proskynesis und die Gebete im Estherbuch.

A. Die Proskynesis.

Kein Bestandteil des Alten Testamentes hat die jüdischen Gelehrten in solche Verlegenheiten gebracht wie das Buch Esther. Daß der Ekklesiastes mit seinen teilweise recht weltlichgesinnten Sprüchen Anstoß erregt hat, darf nicht wundernehmen. Das Buch Esther hingegen ist auf den ersten Blick wenigstens durchwegs jüdisch gesinnt; erzählt es doch von dem Siege der „guten Sache“, da zahllose Juden dem Untergang geweiht waren, aber schließlich doch gerettet wurden.

Der bekannteste Einwand gegen die Estherrolle ist, daß sie recht wenig oder gar nicht religiös sei und den Namen Gottes nicht einmal erwähne. Aber zwei Gründe fielen bei den alten Rabbinern viel mehr ins Gewicht. Das eine Problem war, „wie die Aufnahme dieses Büchleins in die dreiklassige Bibel wohl zulässig sei“¹. Die jüdische Bibel besteht nämlich aus Thora, Nebim und Ketubim (Gesetz, Propheten und Schriften). Sodann sollte kein Buch mit neuen „Geboten“ — etwa der Anordnung der Purimfeier — hinzukommen. Rabbi Samuel bar Nachman löste die Schwierigkeit mit Hinweis auf Exodus 17, 14: „Schreibe dies zum Andenken in ein Buch.“ Hiermit stimmt nun Esther 9, 32: „und es wurde eingeschrieben in ein Buch“. Also sollten weitere Hulderweise Gottes niedergeschrieben werden und eventuell Anlaß zu einem Feste bieten. So konnte Esther füglich unter die Ketubim gezählt werden.

Daß hier eine gewisse rabbinische Spitzfindigkeit zutage tritt, wird man kaum leugnen können. Jampel findet den Grund für diese Auseinandersetzung vor allem in dem Charakter der Esther- oder Purimfeier. Die angedrohte Verfolgung sei wesentlich lokal persisch gewesen; das Fest wurde deshalb zunächst nur von den Juden in der eigentlichen alten Persis gefeiert; erst nach und nach verschaffte es sich wirkliche Geltung auch in Palästina, und zwar in den Makkabäerzeiten, als durch die kulturelle Hellenisierung der Verkehr zwischen babylonischen und palästinischen Juden reger werden konnte². So versteht man, daß einerseits Ecclesiasticus und 1 Makkabäer das Buch Esther nicht erwähnen, während andererseits das 2. Makkabäer (15, 38) vom „Fest des Mardocheus“ redet und so die erste Erwähnung des Purimfestes des Estherbuches bringt. Wir können also die Einbürgerung des Festes in Palästina nicht später als im 1. Jh. v. Chr. ansetzen. Es muß schon damals das Bedenken gegen das Buch — als ein „Novum“, das Palästina nicht berührte — überwunden worden sein.

Man beachte auch in dieser Beziehung, wie ähnlich sich die sehr alten liturgischen Danksprüche für das Purimfest und das makkabäische Tempelweihfest (Chanukka) gestalten. In beiden Fällen lautet der Anfang: „Wegen der Wunder und Befreiungen, wegen der Großtaten . . . beten wir Dich an . . .“

Allerdings ist der Purimdankspruch viel kürzer und nüchterner gefaßt. Man spürt, daß ein gewisses Unbehagen mit dem Feste verbunden war. Ein

¹ Sigmund Jampel, *Esther, eine historisch-kritische Untersuchung*. Monatschr. für Gesch. u. Wiss. des Judentums (= MGWJ) 1905, 426; mit weiteren Esther-Aufsätzen im Jahrg. 1906.

² Vgl. Schürer III⁴ Kap. 1.

Grund hierfür wurde oben gestreift; ein zweites und noch wichtigeres Bedenken der Juden hängt mit Mordechais Verweigerung der Proskynesis zusammen. Der erste Anlaß zur angedrohten Judenvertilgung war nämlich durch das Verhalten Mordechais gegeben, der sich vor dem hochadeligen Haman nicht verbeugen wollte. In Esther 3,2 heißt es nämlich:

„Und alle, die im Schloßtor (des Königs) waren, warfen sich vor (Haman) nieder, denn der König hatte befohlen, so zu tun. Mordechai aber warf sich vor ihm nicht nieder. 3 Da fragten die am Tore des Königs Angestellten den Mordechai: 'Warum nun übertrittst du das Geheiß des Königs?' — 4 Jeden Tag redeten sie ihm zu, aber er schenkte ihnen kein Gehör. So zeigten sie den Mordechai dem Haman an als einen Übertreter des königlichen Gebotes. Sie hatte er (als Grund?) wissen lassen, daß er Jude sei.“

So lautet der griechische Text (A, B, Sin.), während Hebr. etwas ausführlicher ist. Hier, wie sonst öfters, wird M. T. sekundär sein. Der Schlußsatz in V. 2 lautet im Griech.: *ὁ δὲ Μαρδοχαῖος οὐ προσκύνην αὐτῷ*; im Hebr. aber יִמְרֹדֵי לֹא יִרְדּוּ וְלֹא יִשְׁתַּחֲוֶה. Diese letztere Fassung bietet also zwei Verba: *kara'* „auf die Knie fallen“ und *šacha* „sich niederwerfen“ (im Hithpa'el) und dann als Folge „anbeten“. So Gen 24,26: „Da verneigte sich der Mann (*qadad*), warf sich vor Jahve nieder (*šacha*) und sprach.“ Ebenfalls Gen. 22,5: „Ich (Abraham) und der Knabe wollen dorthin gehen, anzubeten (*šacha*).“ Dieses Wort, das dem griech. *προσκυνεῖν* entspricht, hat nicht direkt eine so sakrale Bedeutung wie das andere Verbum *kara'*. Für letzteres beachte besonders 1 Kön 8,54: „(Salomon) hatte auf den Knien gelegen (*kara'*) und seine Hände zum Himmel ausgebreitet.“ In unserem Invitatoriumpsalm 94(95),6 stehen vollends beide Wörter zusammen: „*Venite adoremus (šacha) et procidamus (kara')*.“ Da nun das obige Estherzitat im hebr. Text diese beiden Verba bietet, so will er ausdrücken, daß dem Mordechai keine einfache Ehrenbezeugung, sondern wirkliche Anbetung befohlen war. Seine Weigerung erscheint somit Gewissenssache zu sein: er benahm sich wie ein edler Gottesgläubiger. Die religiöse Auffassung des Vorfalles hat sodann das Targum Esther weiter unterstrichen, indem der Satz dort lautet: „Und alle Knechte des Königs, die am königlichen Tor waren, beugten sich (*gachinin*) vor der Statue, die er bei sich aufgestellt hatte, und warfen sich (zur Anbetung) vor Haman nieder (*sagdin*). Aber Mordechai beugte sich nicht vor der Statue, noch warf er sich (zur Anbetung) vor Haman nieder.“ Das Targum will wohl sagen, daß Haman ein kleines Götzenbild oder Amulett auf seinem Prunkkleid oder ähnliches auf seinem Stab trug. Zu einer so evident religiösen bzw. blasphemischen Huldigung konnte Mordechai sich nicht herbeilassen. So steht er als Glaubenszeuge, als Glaubensheld da.

Es fragt sich aber, ob Mordechai das tatsächlich war. Auch unter den Juden kam immer wieder die Ansicht zum Durchbruch, daß er Unrecht tat, die Ehrenbezeugung zu verweigern. Schauen wir den ganzen hebr. Text selbst an, so finden wir kein Lob seiner Handlungsweise. Sodann, wie gesagt, steht im griech. Text nur ein Verbum, nicht, wie im Hebr., zwei (im oben zitierten Vers). An dieser Stelle steht auch bei Flavius Josephus nur dies einzige Verbum. Alles dreht sich also um dessen Bedeutung, bzw. um den Sinn des Wortes Proskynesis.

Seit einigen Jahren hat dieses Wort zu lebhaften Diskussionen Anlaß gegeben, die besonders in Artikeln in „Klio“ und „Journal of Hellenic Studies“

ihren Niederschlag gefunden haben. Man hat feststellen wollen, wann eigentlich der Kult Alexanders angefangen hat. Ganz speziell erörtert wurde die Verweigerung der Proskynesis seitens des Philosophen Kallisthenes und verschiedentlich entweder aus religiösen Motiven oder aber aus nationalem Stolz erklärt. M. a. W.: Bestand die hier verlangte Proskynesis einfach in der persischen fußfälligen Begrüßung, also in einer reinen Höflichkeitsbezeugung, oder war sie irgendwie mit einem religiösen Kuß verbunden?

Wir haben offenbar hier ein hellenisch-persisches Problem, das sehr analog mit unserem Mordechai-Falle zu sein scheint. Der Kallisthenes-Vorfall liegt nun in zwei verschiedenen Versionen vor³. Nach Curtius (8, 5), Justin und Arrian (IV, 10, 5; 12, 2) wollte Alexander selbst sich göttliche Ehren erweisen lassen. Er veranlaßte deshalb unter seinen „Freunden“ eine Erörterung der Frage. Einer von ihnen (Kleon oder Anaxarchos) behauptete, Alexander habe mehr als Herakles und Dionysos geleistet . . .; er würde selbst den Anfang machen und dem Alexander die Proskynesis leisten. Dagegen erhob Kallisthenes Einspruch; denn 1. bei Lebzeiten könne kein Mensch ein Gott werden; 2. es könnten Sterbliche keinen Mensch zum Gott erheben; 3. Makedonen und Hellenen brauchen nicht von Barbaren belehrt zu werden, wie ein König zu ehren sei. Eine schöne Rede mit drei Punkten! Nur scheint sie eben zu gut abgerundet zu sein mit ihren zwei religiösen Momenten und dem patriotischen Abschluß. Doch vernehmen wir zunächst die zweite Version der Vorgänge.

Diese liefert Plutarch (*Vita Alexandri* 54f.) und wiederum Arrian (IV, 12, 3—5). Plutarch beruft sich auf Chares, einen Kämmerer des Alexander, der dem Vorfall einen durchaus religiösen Charakter verleiht. Nach dessen Bericht näherten sich die Freunde des Alexander einem dort errichteten Altar der Reihe nach mit einer Weinschale, tranken daraus, machten die Proskynesis und küßten Alexander. Schnabel versteht den Text so, daß die Proskynesis dem Altar galt, der dem Alexander angeblich geweiht sei (Klio). Die Proskynesis selbst wäre das Werfen einer Kußhand zum Altar gewesen, — ein hellenistischer Akt der Anbetung⁴. Das schroffe Auftreten des Kallisthenes wäre demnach gegen ausgesprochenen Herrscherkult gerichtet gewesen.

Dagegen erhob Helmut Berve Einspruch⁵. Er will im Kallisthenes-Vorfall einfach eine Stellungnahme gegen die Einführung der persischen Begrüßung durch Sichniederwerfen sehen. Er findet, daß Plutarch (und Chares) allein den Altar erwähnen, und streicht die Worte als Einschleissel. Somit bliebe nur der dritte Punkt der oben angeführten Rede des Kallisthenes aufrecht. Dieser hätte aus der „instinktiven Abneigung der Hellenen gegen eine Gleichsetzung mit den Barbaren“ gehandelt.

Besteht Berves These zu Recht, was am wahrscheinlichsten ist⁶, so haben die hellenistischen Historiographen die Ehrungen des Alexander geflissentlich

³ Vgl. hierzu vor allem Paul Schnabel, *Die Begründung des hellen. Königtums durch Alexander* (Klio 1925, 113—127).

⁴ [Richtiger wohl: Mit der Hand auf etwas hinweisen, sich verneigen und dann die Hand küssen. Vgl. Jb. 6 Nr. 161 und die dort angegebene Literatur. — O. C.]

⁵ Klio 1926, 398 ff.

⁶ Der Kallisthenes-Vorfall fand schon 327 statt, also etliche Jahre vor den sicher bezeugten göttlichen Verehrungen seitens der Theoren aus Athen. — Für Beispiele und Belege von Proskynesis in späterer Zeit vgl. das Register von Dölger, *Sol Salutis* 2 (1925) unter Proskynesis und *προσκυνεῖν* sowie *adoratio*!

zu Kultakten erhoben. Hat sich nun nicht das Verfahren der jüdischen Tradition im Mordechaifall sehr analog gestaltet? Mordechais Weigerung wird immer religiöser gefärbt. Da wir aber haben konstatieren können, daß der Sinn der Proskynesis sehr flüssig und sie von Haus aus mehr Höflichkeitsbezeugung oder allgemeine Untertänigkeitsgebärde war, liegt es nahe, auch das Verhalten des Mordechai aus reinem Patriotismus zu erklären.

Wir dürfen sogar einen Schritt weiter gehen. Bei feierlichen Ehrenbezeugungen dem Alexander gegenüber, der Großkönig war, konnte der Gedanke an eine göttliche Ehrung schließlich doch auftauchen. Haman hingegen war lediglich Hochadeliger; ihn religiös zu ehren, konnte auch keinem Perser in den Sinn kommen. Also kann der Glaube nicht der Grund gewesen sein, weshalb Mordechai die Proskynesis verweigerte. Jetzt sehen wir, daß viele jüdische Gesetzesgelehrte mit Recht an Mordechais Schroffheit Anstoß nahmen. Wir können unbedenklich dem Ergebnis Jampels beipflichten, „daß in den Kreisen der altjüdischen Gesetzeslehrer das Vorgehen Mordechais gegen Haman in keiner Weise eine Billigung erfahren konnte. Die Ausflüchte mancher Midraschim, Mordechai in homiletischer Weise zu entschuldigen, beweisen gerade, wie sehr sie bei dieser Frage in Verlegenheit waren“⁷.

Und trotzdem läßt sich die Handlungsweise des Mardochai als Symbol, als Geste gegen den aufkommenden Herrscherkult religionsgeschichtlich rechtfertigen, wie aus den Gebeten des Estherbuches erhellt.

B. Die Gebete.

Der tiefgekränkte Haman rächte sich an Mordechai, indem er vom Großkönig ein Vernichtungsdekret gegen die Juden bewilligen ließ. Mordechai war tief betrübt, dachte aber bald daran, die Königin Esther als Fürsprecherin für die Juden beim König auftreten zu lassen. Sie war übrigens seine Nichte und ehemaliges Pflegekind. Sie willigte ein, aber wegen der Wichtigkeit der Sache und wegen der persönlichen Gefahr, der sich Esther durch unbefehltes Erscheinen vor dem König aussetzen würde, ließ sie sämtliche Juden Susas drei Tage in Fasten und Beten zubringen. Mordechai und Esther schlossen sich ihnen an. Soweit der hebr. Text. Im griech. Text hingegen folgen hier zwei Gebete, das eine von Mordechai, das andere von Esther (Zusatz C). Im altlat. Text wird auch ein Gebet der Juden angeführt (Zusatz H).

Bekanntlich sind die griechischen Estherzusätze deuterokanonisch; in seiner Vulgata hat sie der hl. Hieronymus allesamt an das Ende des Buches gestellt. So bildet dort das Gebet Mordechais den zweiten Teil des Kap. 13; Kap. 14 bringt das Gebet Esthers.

Zur allgemeinen Orientierung über diese Zusätze vgl. Goettsberger, *Einführung in das A. T.* (1928) 188—190. Hier müssen wir uns mit dessen Schlußurteil begnügen: „Auf Grund alles dessen ist zwar die Anschauung berechtigt, daß es auch eine semitische Gestalt des Buches gab, welche sich im wesentlichen mit dem Umfang des Septuaginta-Vulgatatextes (also einschließlich der Zusätze) deckte. Aber diese längere Form für ursprünglich zu halten, zwingt nichts, und hinreichend vieles spricht dagegen, so daß die gegenwärtige hebräische Form als die ältere Gestalt des Buches gelten darf.“ Wenn ich

⁷ Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums 1905, 525.

nicht irre, wird dieses Urteil in der folgenden Teiluntersuchung bestätigt, die sich ja auf die Gebete beschränken muß. Josephus hat zwar die Gebete gekannt, insofern er das Gebet des Mordechai zur Hälfte wiedergibt und ein Fünftel des Esthergebets bringt. Aber das beweist nur, daß die Zusätze zu seiner Zeit (etwa 95 n. Chr.) in Rom bekannt waren.

Gebet Mordechais. Der erste Satz enthält eine allgemeine Anrufung des allmächtigen Gottes, der Himmel und Erde geschaffen und der Israel jederzeit erretten kann. Folgt das persönliche Moment: Mordechai erklärt seine ablehnende Haltung dem Haman gegenüber, was ja Anlaß zur Verfolgung gewesen war. Diese Stelle ist so wichtig, daß wir sie in beiden überlieferten Formen wiedergeben müssen. Die eine kann als LXX oder „Altunzial“ bezeichnet werden; dies ist der gewöhnliche Text, wie z. B. bei Swete. Die andere ist die sog. „lukianische Fassung“, die teilweise noch älter sein wird, teilweise aber auch überarbeitet ist.

LXX

5 οὐ πάντα γινώσκεις, σὺ οἶδας, Κύριε, ὅτι οὐκ ἐν ὕβρει οὐδὲ ἐν ὑπερηφανίᾳ οὐδὲ ἐν φιλοδοξίᾳ ἐποίησα τοῦτο, τὸ μὴ προσκυνεῖν τὸν ὑπερήφανον Ἄμαν. 6 ὅτι ἡγρόκουν φιλεῖν πέλαμα ποδῶν αὐτοῦ πρὸς σωτηρίαν Ἰσραὴλ, 7 ἀλλὰ ἐποίησα τοῦτο ἵνα μὴ θῶ δόξαν ἀνθρώπου ὑπεράνω δόξης θεοῦ. καὶ οὐ προσκυνήσω οὐδένα πλὴν σοῦ, τοῦ κυρίου μου, καὶ οὐ ποιήσω αὐτὰ ἐν ὑπερηφανίᾳ.

Lukian

οὐ γὰρ πάντα γινώσκεις, καὶ τὸ γένος Ἰσραὴλ σὺ οἶδας, καὶ οὐκ ὅτι ἐν ὕβρει οὐδὲ ἐν φιλοδοξίᾳ ἐποίησα τοῦ μὴ προσκυνεῖν τὸν ἀπερίτμητον Ἄμαν, ἐπεὶ εὐδόκουν φιλεῖν τὸ πέλαμα τῶν ποδῶν αὐτοῦ ἕνεκεν τοῦ Ἰσραὴλ. 7 Ἀλλ' ἐποίησα ἵνα μηδένα προτάξω τῆς δόξης σου, δέσποτα, καὶ μηδένα προσκυνήσω πλὴν σοῦ τοῦ ἀληθινοῦ, καὶ οὐ ποιήσω (+ αὐτὸ) ἐν πειρασμῷ.

Somit betont Mordechai, er habe nicht aus Stolz gehandelt, sondern aus Treue Gott gegenüber habe er die als Anbetung aufgefaßte Proskynesis einem Menschen nicht leisten wollen. Von diesem religiösen Bedenken abgesehen, wäre er bereit, dem Haman die Fußsohlen zu küssen! — Das ist wohl der Sinn des unklaren Vs. 6; aber fast alles in Vs. 5—6 ist recht bedenklich und wird von Josephus nicht wiedergegeben⁸.

Das Gebet ist dreiteilig und, abgesehen von der angegebenen Stelle, sicherlich aus einer Feder geflossen. — Aber zu welcher Zeit? Vielleicht wird sich dies aus dem folgenden Gebete Esthers ergeben.

Gebet Esthers (Zusatz C, 14—30). Dieses Gebet ist viel länger und besteht aus zwei fast gleich langen Teilen. Im ersten fallen zwei Sätze auf: ein Sündenbekenntnis und eine Erwähnung des Tempels von Jerusalem und seines Altars. Nach Rießler heißt es:

17 Jetzt aber haben wir vor dir gesündigt;
du hast uns unsrer Feinde Händen überliefert

18 zur Strafe dafür, daß wir ihren Göttern Ehr' erwiesen!

Diese Worte scheinen gar nicht in die Geschichte Esthers zu passen; eine andere und höchstwahrscheinlich eine spätere Situation wird vorausgesetzt. Dies wird noch klarer aus den folgenden Vs. 19 ff.:

⁸ Der altlat. Codex Monac. (ed. Belsheim 1893) hat eine Negation: *Tu scis, domine, quoniam non mihi placet plantam (τὸ πέλαμα!) pedum Aman basiare per (sic!) salutem Israel.*

19 (Die Heiden) schwören ihren Götzen in die Hände:

20 was du verheißen, aufzuheben

und dein Besitztum zu vertilgen,

den Mund zu schließen denen, die dich loben,

und deines Hauses, deines Altars Ruhm zu löschen,

21 der Heiden Mund zum Preis der Vorzüge des Nichtigen zu öffnen

und einem Fleischeskönig ewiglich Bewunderung zu zollen.

Hier allein im ganzen Buch Esther werden Palästina und der Tempel zu Jerusalem erwähnt. Und gleichzeitig ist ganz konkret von Herrscherkult die Rede. Diese wichtigen Vs. 20 d und 21 lauten im Griechischen:

LXX

Lukian

20 . . . καὶ σβέσαι δόξαν οἴκου σου καὶ
 θυσιαστήριόν σου, 21 καὶ ἀνοῖξαι στόμα
 ἔθνῶν εἰς ἀρετὰς ματαίων καὶ θαυμασθῆναι
 βασιλείᾳ σάρκινον εἰς αἰῶνα.

. . . καὶ σβέσαι δόξαν οἴκου σου καὶ
 θυσιαστήριόν σου καὶ ἀνοῖξαι στόμα ἐχθρῶν
 εἰς ἀρετὰς ματαίων καὶ θαυμασθῆναι βασιλείᾳ
 σάρκινον εἰς τὸν αἰῶνα.

Von dem Tempel zu Jerusalem war bis jetzt nicht die Rede, und noch mehr fällt der „Fleischeskönig“ auf; denn im Falle Mordechais hören wir nichts von einem Anbeten des Großkönigs. Lediglich Haman ist als Rezipient der Proskynesis die „bête noire“ der Esthergeschichte. Wenn aber hier in einem Satz von Herrscherkult und Jerusalemtempel die Rede ist — und zwar nur im griech. Text —, so weist das alles dahin, daß hier andere historische Faktoren im Spiele sind: die hier angedrohte Verfolgung wird jene des Antiochos Epiphanes sein. Dieser begann mit der Hellenisierung Palästinas bald nach seiner Thronbesteigung im J. 175 v. Chr. und ließ im J. 168/7 den Tempelkult der Juden für drei Jahre gänzlich einstellen. Er ließ gar den berühmten „Greuel der Verwüstung“ auf dem Brandopferaltar aufstellen, — wohl einen Zeusalter, auf dem Opfer an Antiochos gebracht wurden. Vgl. die Münze des Epiphanes (tetradrachma) mit der Inschrift ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ und dem sitzenden Zeus mit einer kleinen Nike in der Hand auf der Rückseite. Also ist Zeus „Nikephoros“, aber Antiochos ist auch „Nikephoros“ und „Theos“; folglich ist Antiochos Zeus und anzubeten.

Somit hätten wir einen liturgischen Anhaltspunkt, um die Esthergebete in Verbindung mit dem makkabäischen Befreiungskrieg zu bringen⁹. Aber andere Indizien, von sprachlicher Seite her, weisen auf ziemlich enge Beziehungen zwischen den Estherzusätzen und dem 2. Makkabäerbuch. Auf sprachliche Ähnlichkeiten wies schon Fritzsche hin; und seitdem ist die Hypothese, der „Epitomator“ von 2. Makk. sei der Verfasser der Estherzusätze bzw. des eigentlichen griechischen Estherbuches, durch die Studien von Motzo noch wahrscheinlicher gemacht worden. Vgl. seine *Saggi di Storia*

⁹ Ohne Berücksichtigung der Esthergebete und Estherzusätze lassen viele liberale Exegeten das ganze Estherbuch um diese Zeit entstehen, u. zw. ohne jegliche Beziehung zu einer Verfolgung in Susa. Das heißt aber über das Ziel hinaus-schießen. Dies um so mehr, wenn man wie Block behauptet, das Estherbuch sei antimakkabäisch, stamme aus der Feder hellenisierter Juden (*Hellenistische Bestandteile im biblischen Schrifttum* [1877]). Diese These hat Jampel (MGWJ. 1906, 161—5) sehr treffend widerlegt. Somit ist aber auch die sehr ähnliche These von Morris (Expository Times 1931, 124—6) erledigt.

e letteratura giudeo-ellenistica (Contributi alla scienza dell' Antichità, Band V, Florenz 1924) S. 299 ff.

Es würden also die Estherzusätze, und speziell die Esthergebete, aus einer Zeit stammen, wo der Hellenismus in voller Blüte war. Daß sie dann auch um so leichter verständlich sind, liegt auf der Hand. Sodann sagt der Zusatz G (Subscriptio) ausdrücklich: Dieser „Brief der Phourai“ (= Purim) wurde nach Ägypten aus Jerusalem im 4. Jahr der Regierung von Ptolemaios und Kleopatra gebracht, also jedenfalls im 1. Jh. v. Chr.

Gebet der Juden. Zwischen dem Gebet des Mordechai und jenem Esthers steht in der LXX ein kurzer Vers: (4, 22) καὶ πᾶς Ἰσραὴλ ἐκέκραξεν ἐξ ἰσχύος αὐτῶν, ὅτι θάνατος αὐτῶν ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῶν. Er fehlt bei Lukian und Vulg., doch ist der Vers vom semitischen Standpunkt recht kernig. Er lag übrigens schon dem Josephus vor. Es haben also auch die Juden geklagt, aber wie haben sie ihr Gebet formuliert? Ein solches Gebet der Juden ist in keiner Bibelhandschrift überliefert worden — außer im Altlateinischen: Wenn aber hier ein solches Gebet steht, dann ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß dem Übersetzer der griechische Text dazu in seiner Vorlage stand. Der bei Sabatier überlieferte altlat. Wortlaut des Gebetes ist einem Cod. Corbeiensis entnommen (C); er gibt auch Varianten von Ms. Pechiano (P). Diese letztere Hs. hat aber einen besseren Text, der größtenteils mit dem Gebet, wie es im Codex Monacens. 6239 (ed. Belsheim 1893) steht, übereinstimmt. Wir geben den Münchener Text nach dem Codex und dazu die Varianten aus den Sabatier Hss.

Et invocabant iudei deum excelsum^a patrum suorum dicen(te)s^b: domine domine^c, tu solus es deus in seculo sursum^d et non est deus alius praeter te. Si enim fecissimus legem tuam et praecepta habitaremur^e forsitan cum securitate^f et pacem (sic!) per^g omne tempus uitae nostrae . nunc autem quoniam non fecimus precepta tua superuenit^h super nos omnis tribulatio haec i: iustus es^k et tranquillus . et excelsus et magnus domine: et omnes uiae tuae iudicia; et nunc domine! non des filios tuos^m in captiuitatemⁿ, neque uxores nostras in uiolationem^o neque in perditionem, qui^p factus es nobis propitius ab aegypto usque nunc; Miserere principali tuae parti^q, et non tradas^r in infamiam . et hereditatem tuam^s ut dominantur nobis gentes^t.

In diesem Gebet sind allerlei Anklänge an andere Bibelstellen, z. B. Tob. 3, 2, und dadurch wird der Eindruck, daß das Stück sekundär ist, noch gestärkt. Wir werden wohl sagen müssen, dies sei kein deuterokanonischer, sondern eigentlich ein apokrypher Zusatz. Und trotzdem ist es möglich, daß dies Gebet dem Josephus vorlag. Dem sehr langen Esthergebet widmet er zwölf Zeilen. Wenn er nun vier Zeilen hat, wo unser griech. Text nur

^a om excelsum C. ^b te add. manu secunda sup lin.

^c domine deus C; sed domine domine = Kyrie Kyrie = Jahve Adonai; cf. Ps 68(67), 21; 2 Makk 1, 24.

^d tu solus Deus in coelo sursum C; solus tu es D. in coelo P.

^e habitassemus CP. ^f securitatem P et secur. om C.

^g per om CP. ^h superuenit in nos C; super uenit super nos P.

ⁱ ista PC. ^k iustus es Domine P. ^l Deus C. ^m nostros P.

ⁿ captiuitate P.

^o conuiolationem P. cf. „et sancta in conuiolationem“ Judith 4, 10 in vet. lat. [Reg. et Germ.], uti benigne aduertit P. A. Dold). Est forma intensiva.

^p quia P. ^q pro parti: parce C.

^{r-s} non des haereditatem nostram in infamiam (insaniam C) CP.

^{s-t} ut hostes dominantur nostri CP.

den kurzen oben zitierten V. 22 über das Gebet der Juden bringt, so liegt es nahe, daß sein griech. Text eben länger war. Was Josephus eigentlich sagt, ist: „Das Volk verrichtete dieselben Gebete (wie Mordechais) und beschwor Gott, für seine Rettung Sorge zu tragen und die Israeliten in der ganzen Welt von der schwebenden Gefahr zu befreien. Denn diese hatten sie vor Augen und in (banger) Erwartung.“

Zur Zeit läßt sich die Untersuchung nicht weiter führen¹⁰. Aber wenn wir jetzt auf die Gebete Esthers und Mordechais zurückblicken, wird der Eindruck verstärkt, daß sie ein echter Bestandteil des griechischen Estherbuches sind, wie es in den Makkabäerzeiten und spätestens im 1. Jh. v. Chr. in Palästina und Ägypten verbreitet war.

Erst nach der Drucklegung dieses Artikels erhielt ich das fleißige, neue Werk von D. Johannes Horst, *Proskynein* (2. Heft der 3. Reihe der Neutestamentlichen Forschungen, 326 S., Gütersloh 1932). Dieser bringt auf S. 121—127 einen Exkurs: *Die Proskynese im Buche Esther*. Seine Behandlung des Themas deckt sich erfreulicherweise ganz wesentlich mit meinen Ausführungen. Dies erhellt am deutlichsten in seiner gegen Gunkel (*Esther*, Religionsgesch. Volksbücher, II. Reihe, Heft 19/20, Tübingen 1916) gerichteten Anmerkung (S. 124): „Wenn Gunkel (*Esther*, S. 16 f.) meint, daß inzwischen ein 'anderer Geist im Judentum aufgekommen sei', was die früher selbstverständlich geübte Proskynese vor Menschen anlange, so sprechen die auch späterhin den Rabbinen gezollten Proskynesen gegen einen solchen frühen, konkret nicht zu begründenden, allgemeinen Stimmungsumschlag. Das Buch Esther ist der erste geschichtliche Ort, wo diese Proskyneseverweigerung in einem bestimmten Fall gerechtfertigt wird. Und gerade das Buch Esther übt dann erst die geschichtliche Wirkung auf einen Stimmungsumschlag aus. Auch Gunkel fällt die Parallele zur Proskyneseverweigerung auf (S. 17); es stimmt freilich nicht, wenn er sie bei den Griechen nur aus dem 'Stolz des freien Mannes', 'nicht aus religiösen Gründen' erklärt.“

¹⁰ Einer freundlichen Mitteilung aus Beuron entnehme ich, daß keine altlat. Väterzitate von diesem Gebet der Juden zu verzeichnen sind. Da aber das Gebet selbst meistens aus Bibelziten besteht, ist jene Feststellung nicht völlig beweiskräftig. — Davon abgesehen, kann ich mich nur dankbar freuen über die Hilfe, die ich aus der Beuroner Bibliothek sowie beim altlat. „Denkapparat“ für die Estheruntersuchungen gewonnen habe, und speziell für die Wiedergabe obigen Gebetes der Juden. A. Scholz hat es nur ungenau in seinem *Commentar über das Buch Esther mit seinen Zusätzen und über Susanna* (1892) S. 54 abgedruckt.

Hugo B é v e n o t OSB (Weingarten).

Recensita Natiuitate. Die Deutung der Orationen des Römischen Meßbuches steht noch in ihren Anfängen¹. Deshalb wird auch der kleinste Beitrag willkommen sein, der neues Licht auf den Inhalt dieser für das Verständnis der römischen Liturgie so wichtigen Texte wirft.

Die Postcommunio in Vigilia Nat. Domini wird meist nur ungenau oder in dem Terminus, dessen Erklärung wir hier versuchen, überhaupt nicht übersetzt. Sie lautet: *Da nobis quaesumus Domine unigeniti Filii tui recensita*

¹ Grundlegend die Studie von Augustinus Daniels OSB über *Deuotio*: Jb. 1 (1921) 40 ff.

*Natiuitate respirare cuius caelesti mysterio el pascimur et potamur*². Was bedeutet der Ausdruck *recensita natiuitate*? Noch mehr: steht das *recensita* in einer besonderen Beziehung zu *natiuitas*, und in welcher?

Auf die erste Frage antworten wir, indem wir andere Orationen zum Vergleich heranziehen, in denen ein *recensere* oder auch nur ein *censere* (*percensere*) vorkommt, und fragen: was bedeutet *recensere* in der Sprache der römischen Liturgie? Was bedeutet es zunächst in der außerchristlichen klassischen und nachklassischen Latinität? Nur summarisch fassen wir das Material des Thesaurus linguae latinae³ zusammen. *Recenseo* = *recognosco*. Daher zunächst *denuo cognosco, ad memoriam reuoco, inspicio, rursus perlego, corrigo*. Weiterhin wird es gebraucht im Sinne von *retractare, meditari, examinare, narrare*, vor allem aber im Sinne von zählen, mustern. So spricht der Römer von einer *publica recensio*. *Recensitus* = *recensus* = *iterum census, rursus numeratus, descriptus*. Kommen wir von diesen Bedeutungen aus zu einer adäquaten Interpretation des in Frage stehenden Textes? Und wie lautet sie?

Bevor wir die Antwort geben, müssen wir das Material um andere Texte aus den Sakramentarien erweitern, in denen ein *recensere* vorkommt. Da ist zunächst im Cod. Sang. 348 (ed. Mohlberg) 579 S. 91 der Text der 2. Oration von der Feria II. Pasch. ad Sanctum Petrum: *Paschale mysterium recensentes apostolorum domine beatorum precibus foueamur quorum magisterium cognouimus exsequendum*, und gleich darauf der der *Oratio super oblata*⁴: *Paschales hostias recensentes quaesumus domine ut quod frequentamus actu comprehendamus effectum*⁵. Wenn wir neben die *oratio super oblata* eine *Collectio post nomina* im *Missale Gallic. uetus* aus einer *Missa in Rogationibus*⁶ halten, die folgendermaßen beginnt: *Recensitis offerentum nominibus* . . . , dann könnten wir versucht sein, bei unserer *oratio super oblata* an eine Anschauung zu denken, die der Liturgie auch sonst nicht fremd ist: die Oblationen der Gläubigen als *census* zu betrachten, der der Kirche entrichtet wird. Das *recensitis offerentum nominibus* weist offenbar auf die Eintragung derjenigen in die Liste hin, die zu den Opfergaben beigesteuert haben⁷. Doch

² Die Oration findet sich im Cod. Sangall. 348 (ed. Mohlberg) 7 S. 2; Cod. Ross. 204 (ed. Brinktrine) 2 S. 77; Sac. Greg. (ed. Mohlberg) 3 S. 1; (ed. Lietzmann) 5 S. 9.

³ Für dessen Benützung auch an dieser Stelle dem immer entgegenkommenden General-Redaktor Prof. Dr. Dittmann in München herzlichst gedankt sei.

⁴ 580 S. 91. ⁵ Cod. Ross. 90 S. 104.

⁶ Muratori, *Liturgia Romana uetus* II 758.

⁷ Auf den Zusammenhang zwischen dem βίβλος τῶν ζώντων der orientalischen und abendländischen Liturgien und der Gabendarbringung gehe ich an dieser Stelle nicht ein, sondern behalte ihn einer eigenen Untersuchung vor. Auf eine interessante Variante aber, welche die Oration im *Missale Gallic. uetus* (Muratori, *Liturgia Romana uetus* II 745) als *Collectio ad Pacem* erfahren hat, sei hier aufmerksam gemacht. Sie lautet dort: *Paschales hostias immolantes . . . comprehendamus affectu*. Offensichtlich hat man das *recensentes* nicht mehr verstanden und dafür das verständlichere *immolantes* eingesetzt. Vielleicht dürfen wir die Oration auch als einen nicht unwichtigen Zeugen für die Tendenz anmerken, den Opfergedanken beim Offertorium stärker zu betonen, die bekanntlich gerade von Gallien her auch die römische Liturgie beeinflußt hat. Auch die Änderung des *effectu* in

genügt die gallikanische Oration nicht, um die ursprünglich wohl römische Oration des Sang. in diesem Sinne zu interpretieren. Eine andere Oration in der Hs. 348 von St. Gallen (Mohlberg) 133 S. 20 zum *Natale S. Priscae super oblata* bringt uns vielleicht der rechten Deutung näher. Sie lautet: *Hostia domine quaesumus domine quam in sanctorum tuorum natalicia recensentes offerimus et vincula nostrae pravitatis absolvat et tua nobis misericordiae dona conciliet*. Daß die Überlieferung des *in . . . natalicia* nicht die ursprüngliche Lesart sein kann, ergibt sich zunächst negativ aus den Varianten. *In . . . natalicia* hat nur noch die Hs. 159 (164) des Greg. von Cambrai (ed. Lietzmann). *In . . . natalitiis* haben der Vat. Ottob. 315, Vat. Reg. 377 (bei Lietzmann) und der Korrektor des Pad. D 47 (ed. Mohlberg), während der Pad. und der Ross. lat. 204 (ed. Brinktrine) selbst nur *natalitiis* hat. Das *in . . . natalicia* in der Hs. von Cambrai legt schon die Vermutung nahe, daß ursprünglich nur *natalitio* in der Oration gestanden hat. Diese Vermutung wird nun bestätigt durch die gleiche Oration, wie sie am Feste der hl. Marcellinus und Petrus wiederkehrt, und durch ihren Zusammenhang mit der Festpräfation zu diesem Tage, die der Cod. Sangall. 348⁸ uns erhalten hat: . . . *Cognoscentes quantum apud te sit praeclara vita sanctorum, quorum nos etiam mors pretiosa laetificat et tuetur. Quapropter martyrum tuorum Marcellini et Petri gloriosa recensentes natalitia, laudes tibi referimus*. Die Oration selbst hat im Pad. D 47⁹ und in der Überlieferung bei Lietzmann¹⁰ zu *natalicia, natalitiis, natalitio* ein *in*, während es beim Korrektor des Pad. und im Cod. Ross.¹¹ fehlt. Aus den Ausgaben Mohlbergs und Brinktrines, die nur die Initien bringen, ist nicht ersichtlich, ob ein *natalicia* oder *natalitiis* an der Stelle steht, so daß wir keine sicheren Schlüsse aus ihnen ziehen können. Lietzmann aber bringt zu seiner Ausgabe¹² die Anmerkung, daß der Ottobon. das *in* fortläßt und das *natalitio* aus *natalicia* korrigiert habe. Die Präfation bestätigt uns, daß der Redaktor des Ottobon. im ersten Punkte recht getan hat. Aus ihr wird deutlich, daß das *recensentes* als ursprüngliches Objekt das einfache *natalicia* der Oration hatte, wie es in der Präfation das feierliche *gloriosa natalitia* hat, ob nun, was hier nicht untersucht werden kann, die Oration früher ist als die Präfation oder umgekehrt. Doch hat schon der erste Korrektor, der in der Oration ein *in* zu *natalicia* setzte — notwendig mußten dann die folgenden Korrektoren *natalicia* in *natalitiis* umändern — und das *recensentes* zu *hostia* zog, vielleicht schon nicht mehr die altchristlich-antike Bedeutung des *recensentes* in Verbindung mit dem Geburtstag, auf die wir nachher kommen, verstanden, während er aber noch nicht so weit ging wie der Korrektor im Missale Gall. vetus, der auch das *recensentes* bei *hostias* durch *immolantes* ersetzte. Die Oration findet sich dann noch einmal im April am Feste der hl. Tiburtius und Valerianus. Die hsl. Überlieferung bietet ungefähr das gleiche Bild, wie wir es an den anderen Tagen haben (*in natalicia, in natalitiis, in natalitio*), doch hat der Korrektor des Pad.¹³ das einfache *natalitia*.

affectu ist wohl keine zufällige, durch das Versehen eines Schreibers bewirkte, sondern eine beabsichtigte, in der *Collectio ad Pacem* verständliche, die allerdings den alten Mysteriengedanken abschwächt.

⁸ Mohlberg 855 S. 131.

⁹ Mohlberg 503 S. 40.

¹⁰ 120, 2 S. 75.

¹¹ 132, 2 S. 117.

¹² S. 75 Anm. 3.

¹³ Mohlberg 394 S. 31.

Wir fanden oben in der Oration von Ostern das *recensentes* in Verbindung mit dem *paschale mysterium*. Auch sonst erscheint es als verbale Bestimmung zu einer Festzeit oder einem Festtag des Kirchenjahres. So in einer *Oratio super populum* an der Feria II. nach dem dritten Fastensonntag¹⁴: *Gratias tibi referat domine corde subiecto tua semper ecclesia et consequenter obtineat ut observationes antiquas iugiter recensendo proficiat in futurum*. Unter *antiquas observationes* sind die durch *traditio* und *consuetudo* ehrwürdigen Fastenübungen gemeint, zu denen das Opfer in erster Linie gehört. *Recensendo* ist in dem gleichen Sinne gebraucht wie *recolentes* in der Oration am Montag nach dem 4. Fastensonntag¹⁵: *Praesta quaesumus omnipotens deus ut observationes sacras annua deuotione recolentes et corpore tibi placeamus et mente*. Es handelt sich beide Male um ein Wiederbegehen¹⁶. Ferner in der Oration am Natale S. Felicitatis¹⁷: *Praesta quaesumus omnipotens deus ut beatae Felicitatis martyris tuae sollemnia recensentes meritis ipsius protegamur et precibus*. Mit diesen letzten Belegen sind wir der Bedeutung nahe, die in *recensita natiuitate* vorliegt. Wenn in ihnen die *observationes antiquae* der Fastenübungen und die *sollemnia* des Geburtstages wie vorher das *paschale mysterium* „rezensiert“ werden, so bedeutet *recensere* hier nichts anderes als die feierliche Wiederbegehung des sakralen Geschehens.

Man könnte nun aber fragen: hat in dieser Bedeutung und über sie hinaus nicht *recensere* eine ganz besondere Beziehung zu *natiuitas*?

Bei Tertullian, *de anima* 39 wird als altrömischer Brauch überliefert: *ultima die (sc. septimanae postquam natus est puer) Fata scribunda aduocantur*. Th. Birt¹⁸ führt zu dieser Stelle¹⁹ aus, daß die Parzen dem Neugeborenen die Schicksalsrolle bringen, in der das Schicksal des Einzelmenschen gebucht, mit der er nach seinem Tode vielfach auf Sarkophagen dargestellt wird²⁰. Martial, *Epigr.* X 46,6 sagt mit Bezug auf die Atropos: *omnis scribitur hora tibi*. Lag es von solcher Anschauung aus nicht nahe, in besonderer Hervorhebung die erste Stunde dessen zu buchen, der Mensch wurde, um den Menschen nicht zuletzt auch von der Herrschaft des Fatums zu befreien, so daß der Ausdruck *recensita natiuitate* in dem liturgischen Text zugleich Anlehnung an antik-römische Vorstellung und Umbildung bzw. Absage wäre? Immer mehr verstärkt sich aus Gründen, die hier nicht darzulegen sind, in mir die Erkenntnis, welch großen Anteil Männer wie Firmicus

¹⁴ Sangall. 348 (Mohlberg) 365 S. 54; Ross. 204 (Brinktrine) 61, 4 S. 93.

¹⁵ Sang. 348 (Mohlberg) 1219 S. 187 an der Feria VI Quatt. Temp. Sept.; Greg. (Lietzmann) 60, 1 S. 36; Sacr. Fuldense (Richter) 536 S. 83.

¹⁶ Bedeutsam ist auch in der ersten Oration, weil nur vom Mysterium als einer wahren *instauratio* her verständlich, die Verknüpfung von Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, wobei unter dem Zukünftigen das Ewige verstanden ist: *observationes antiquas iugiter recensendo proficiat in futurum*.

¹⁷ Sang. 348 (Mohlberg) 1351 S. 208; Ross. 204 (Brinktrine) 220, 1 S. 143; Pad. (Mohlberg) 759 S. 61; Greg. (Lietzmann) CLXXX 1 (180) S. 100.

¹⁸ *Die Buchrolle in der Kunst* (1907) 70.

¹⁹ Auf die schon H. Brunn aufmerksam gemacht hatte.

²⁰ F. Messerschmidt, *Die schreibenden Gottheiten in der etruskischen Religion* (Arch. f. Religionsw. 29 [1931] 66 f.) verweist auf Darstellungen römischer Sarkophage, auf denen die Parzen schreibend bei der Geburt des Menschen vorkommen.

Maternus²¹ und Caius Marius Victorinus Afer — die Namen sind nur Beispiele — an der Bildung der christlich-lateinischen Kultsprache haben, also Männer, denen von ihrer heidnischen Zeit solche Vorstellungen durchaus geläufig waren und die auch die kompositorische Begabung hatten, sie in die prägnante Form einer römischen Oration zu bringen. Nicht mehr die Parzen des Juppiter, nicht mehr die Fata, sondern die *Ecclesia sancta Dei* trägt die erste Phase der *dispensatio salutis* auf Erden in die Lebensrolle dessen ein, der das Leben selber ist. Erst der *recensitus*, dessen Geschlechtszugehörigkeit festgestellt ist, hat rechtliche Ansprüche. Bei Prudentius, *Apoth.* 1000 heißt es: *Stirpe recensita numerandus sanguinis heres*. Deshalb wäre es sinngemäß, wenn gerade an der Vigil von Weihnachten auf das Recht dessen hingewiesen wird, der in sein Eigen kam, „Mensch“ wurde, um nach der Auferstehung als der *primogenitus mortuorum* mit den Erlösten das ewige Erbe anzutreten. Von hier aus wäre dann die Bitte der Kirche berechtigt, die schon im Leonianum an Weihnachten steht²²: *Omnipotens sempiterne Deus qui in Domini nostri Iesu Christi tui natiuitate tribuisti totius religionis initium perfectionemque constare da nobis quaesumus in eius portione censi in quo totius salutis humanae summa consistit*. Ob hier das *censi* über das „aufgerufen, gezählt, gemustert werden“ auch ein Eingetragenwerden in das „Buch der Lebendigen“ oder gar das „Buch des Lebens“²³ bedeutet, bleibe dahingestellt, ebenso, ob in der Oration vom 3. Sonntag nach Ostern²⁴: *Deus qui errantibus ut in uiam possint redire iustitiae ueritatis tuae lumen ostendis da cunctis qui christiana professione censentur et illa respuere quae huic inimica sunt nomini et ea quae sunt apta sectari* das *censi*, das zum mindesten ein „gezählt werden zu (den Christen)“ bedeutet, auch das Eingetragensein in die Liste der Christen einschließt. Noch eine Postcommunio aus dem Missale Gothicum²⁵ gehört in diesen Zusammenhang hinein: *Caelesti cibo potuque roborati omnipotenti Deo laudes et gratias fratres carissimi referamus poscentes ut nos quos dignos habuit participatione corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi unigeniti sui dignos etiam caelesti remuneratione percenseat*. Aus dem „Würdig gewesen sein“ der Teilnahme am eucharistischen *munus* wird die Hoffnung auf ein „Fürwürdiggehaltenwerden“ der himmlischen *remuneratio* durch den göttlichen Zensor hergeleitet. Die Oration ist ein charakteristischer Beleg dafür, wie ein politisch-rechtlicher Terminus der lateinischen Sprache, in die sakrale Ordnung erhoben, am Mysterienhaften der Liturgie Anteil gewinnt und durch sie in die letzten Zusammenhänge der Heilsordnung hineingestellt wird.

Was folgt nun aus unseren Überlegungen für die Weihnachtsoration? Mit Sicherheit das eine, daß *recensere* in ihr die „Wiederbegehung“ in dem

²¹ Dessen Anteil an der Bildung der lateinischen Kultsprache G. Morin OSB im *Hist. Jahrb. der Görresgesellschaft* 1916 S. 229 ff. gebührend unterstrichen hat.

²² ed. Feltoe 470 S. 161. Sangall. 348 (Mohlberg) 39 S. 6; Greg. (ed. Lietzmann) 9, 7 S. 13.

²³ Für die beiden Begriffe vgl. Th. Birt a. a. O. S. 71 und meinen Beitrag zur Festschrift für A. Baumstark: *Christus mit der Buchrolle*. *Oriens christ.* 3. S. VII (1932) 143.

²⁴ Sang. 348 (Mohlberg) 705 S. 108; Ross. 112, 1 S. 111; Greg. (Mohlberg) 396 S. 31.

²⁵ Muratori, *Liturgia Romana vetus* II 519.

Sinne bedeutet, wie es O. Casel OSB in seinen verschiedenen Arbeiten über die *instauratio* einer Heilstatsache in *mysterio* ausgeführt hat. Casel macht mich noch darauf aufmerksam, daß *recensere* im abgeschliffenen Sinne einfach „feiern“ bedeuten kann. Dahingestellt muß bleiben, ob der *homo litteratus*, der die Oration schuf, an den erwähnten römischen Brauch oder gar an die Stelle bei Tertullian gedacht hat. Hätte er es, dann wohl in dem Zusammenhang, der durch die Bitte der Oration bestimmt wird: aus der kultischen Begehung und der damit gegebenen Hervorhebung der Geburt des Herrn zu neuem Leben aufzuatmen (*respirare*).

Thomas Michels OSB (Maria Laach-Salzburg).

Der ambrosiano-benediktinische Psalter vom 14.—17. Jh. Die ambrosianische Bibliothek zu Mailand besitzt, soviel ich sehen konnte, vier Stücke mailändisch-benediktinisch-liturgischen Brauches; alle sind erweiterte Psalterien. Es handelt sich um eine Hs., einen Wiegendruck und zwei Drucke.

Die Hs., H 159 inf., trägt von später Hand auf fol. 1 folgende Notiz: „Psalterium Cantica et Hymni aliaque divinis officiis Ritu Ambrosiano Psallendis communia. Codex membraneus mutilus saeculo XIV. conscriptus“ und dann gelöscht: „Ad usum Ecclesiae collegiatae ss. XII Apostolorum vulgo S. Nazarii M. in Brolio Mediolani“. Was noch folgte, ist ganz zerstört. Danach ständen wir vor einem gewöhnlichen mailändischen Psalter, der einmal in einer der bedeutendsten Kirchen der Stadt benutzt worden wäre. Bäumer, *Gesch. d. Brev.* S. 614, wie der Katalog der Ambrosiana, sprechen einfachhin von einem Breviarium Ambrosianum. Die Angaben sind alle ungenau. Wie wir unten sehen werden, kann gar kein Zweifel darüber aufkommen, daß unsere Hs. ein Benediktinerpsalter ist. Sie ist ein kalligraphisch sehr, orthographisch weniger sorgfältig abgefaßter Pergamentkodex von 198 Blatt, die Seite zu 24 Zeilen, 18,6 × 25,5 cm. Versuchen wir, das Alter der Hs. zu bestimmen. Die spätest kanonisierten Heiligen darinnen sind P. Cölestin, Erzb. Ludwig von Toulouse OFM und Nikolaus von Tolentino. Die ersten beiden sind von der Hand des Schreibers selbst eingetragen, der dritte von einer späteren. In keiner Weise notiert ist Mariä Heimsuchung. Damit sind nicht allzuweit voneinander abstehende Termini geboten. Das Fest des hl. Cölestin läßt bereits das früheste 14. Jh. als terminus postquem zu. Dieser terminus wird aber nicht unbedeutend heruntergerückt durch das Vorkommen des hl. Ludwig von Toulouse. Um diesen handelt es sich zweifellos, nicht um den hl. König, wie etwa der moderne Ritus vermuten lassen könnte. Das zeigt ganz eindeutig das Datum — 19. VIII. — sowie der ausdrückliche Vermerk *episcopi* in verschiedenen mailändischen Kalendarien, z. B. in dem von 1381, das in der Hs. G 52 inf. der Ambrosiana sich findet. Ludwig starb 1297. Seine Kanonisation nahm im J. 1317 Johannes XXII. zu Avignon vor. Der dritte genannte Heilige, Nikolaus von Tolentino, ist erst gegen Ende der Regierung Eugens IV. (1431—47) der Ehre der Altäre teilhaftig geworden. So würde die Tatsache, daß sein Name erst von zweiter Hand eingetragen ist, nichts besagen, wenn Nikolaus nicht schon gefeiert worden wäre, ehe sein Name in das Verzeichnis der Heiligen eingetragen ward. (Vgl. *AA SS Sept.* III 670 ff.) Der schon erwähnte Kalender von 1381 hat nun unter dem 10. IX. den Eintrag *S. Nicholay de Barni, ad S. Marchum fit festum*. Cod. A 262 inf. (vor

1471) nennt am 11. des gleichen Monats einen Bisch. Nikolaus und gibt unter dem 6. XII. eine Notiz über den alten Thaumaturgen von Myra-Bari. In L 20 sup. endlich, der wohl sicher vor dem 15. Jh. anzusetzen ist, hat eine spätere Hand *Sci Nicholai de Tolentino* nachgetragen. Macht sich nicht in der Notiz von 1381 der neue, noch nicht kanonisierte Heilige wenigstens im Datum geltend? Die Festnotiz selbst scheint den alten und den neuen Nikolaus zu einer Person zu machen, bzw. sie zu verwechseln, wie das ähnlich noch cod. A 262 nach der Heiligsprechung des Tolentiners getan zu haben scheint. Wir wollen aber dem Umstand, daß 1381 die Rubrik des 10. IX. aufweist, unsere Hs. aber nicht, nicht allzu große Bedeutung beimessen, etwa in dem Sinne, daß H 159 inf., der diese Rubrik nicht kennt, mit L 20 sup. vor 1381 anzusetzen sei. Davor mag uns neben zahlreichen anderen Fällen schon A 257 inf. warnen, der 1459 Nikolaus von Tolentino nicht nennt. Wir möchten aber doch auf diese Dinge hingewiesen haben, da 1381 und L 20 sup. diejenigen uns bekannten Kalendarien sind, denen H 159 inf. am meisten ähnelt. Festeren Boden gewinnen wir wiederum durch die Erwägung der Tatsache, daß der 2. VII. noch nicht der Visitatio eingeräumt ist. Dieses Fest ward 1389 von Urban VI. geschaffen und von Bonifaz IX. im gleichen Jahre noch promulgiert. Man darf wohl annehmen, daß Mailand, das damals zur römischen Observanz gehörte, dem neuen Feste sich bald erschlossen hat. Eine endgültige Aufarbeitung des mailändischen Kalendermaterials wird vielleicht hier vollere oder volle Klarheit schaffen. Fernerhin scheinen uns die Festverhältnisse und die innere Verwandtschaft der genannten drei Hss. unser Dokument in die 2. Hälfte des 14. Jh. zu setzen. Versuchen wir nun, uns über die Herkunft der Hs. klar zu werden. Die, freilich späte, Bemerkung auf fol. 1 bezeugt, daß der Kodex einmal dem Kapitel des hl. Nazarius gehörte, ja vielleicht will sie sagen, daß er dort benutzt ward. Diese Benutzung könnte sich höchstens auf den Psalmentext und eine Reihe von Hymnen bezogen haben. Der Kodex als solcher ist benediktinisch. Darum kann er nicht für die genannte Kirche abgefaßt sein, die niemals Benediktinerkirche gewesen ist. Wohin gehörte aber nun die Hs.? fol. 154v—155v finden sich Fürbittengebete. Das dritte daraus ist *Pro episcopis et abbatibus nostris* und das letzte *Pro fratribus nostris absentibus* (vgl. die einer Vorschrift der Regel des hl. Benedikt entsprechende Schlußformel der Horen im monastischen Tagzeitengebet). Diese beiden Fürbitten weisen uns auf ein benediktinisches Männerkloster hin. Wenn wir uns umsehen, welcher Heilige in der Hs. eine solche Berücksichtigung erfährt, daß man an eine ihm geweihte Abtei denken müßte, so fällt uns sofort die starke Betonung des hl. Vincentius auf, der auch in der Tat Abteipatron gewesen ist. Auf fol. 169 und 169v sehen wir 2 Orationen, fol. 171v—172v 3 Hymnen und fol. 184v gar 5 Orationen zu seinen Ehren. Eine solche Auszeichnung erfährt kein anderer Heiliger. Wir dürften es also mit einer Hs. zu tun haben, die nach einer älteren, auch schon monastischen Vorlage in der 2. Hälfte des 14. Jh. für den Gebrauch der Abtei des hl. Vincentius gefertigt ward.

Der Wiegendruck 180 (alte Nummern SQP IV 21 und G VI 105), ohne Paginierung, trägt schon in der Überschrift die Marke seiner Herkunft: *Incipit psalterium monasticum ambrosianum secundum ordinem officii ferialis*. Es handelt sich aber nicht um ein Männerkloster, wie der Katalog vermuten

lassen könnte. Dagegen zeugt die Ersetzung des priesterlichen Wechselgrußes durch das *Domine, exaudi orationem meam*, dagegen spricht auch das *Iube domna benedicere* und das *Sorores sobriae estote*. Ja wir können mit voller Evidenz den Namen des Klosters nennen, dessen Frauen unseren Druck benutzen sollten. Nach dem *Benedictus* der Laudes stehen *Suffragia quae dicuntur diebus ferialibus a prima feria post octavam epiphaniae usque ad dominicam de passione et ab octava pentecostes usque ad adventum in laudibus et vespere*. In der dazugehörigen allgemeinen Oration sind namentlich nur genannt Maria, Peter und Paul und Justina. Die nun folgenden Sonder-suffragien, je mit Antiphon, Versikel und Oration, gelten dem Martyrer und Könige Sigismund, dem hl. Mauritius, dem hl. Benedikt und dem hl. Ambrosius. In dem *Liber notitiae sanctorum mediolani* (ed. M. Magistretti und U. Monneret de Villard [Mailand 1917] 356) steht zu lesen, Sigismund habe das dem hl. Mauritius geweihte Monastero Maggiore in Mailand (!) gegründet. Dasselbe berichtet S. Latuada, *Descrizione di Milano* (Mailand 1738) IV 413. Ebd. 419 f. mag man sich unterrichten über die zeitweise vorhandene Zugehörigkeit der Nonnen zur Kongregation der hl. Justina von Padua.

Die beiden Drucke von 1599 (Mailand, J. B. de Valle), SMGH I 9 und SMGH I 22, geben sich auf den ersten Blick als monastische Stücke für Frauenklöster der Kongregation von S. Justina aus. Auf dem Titelbild ist dargestellt, wie S. Benedikt seiner Schwester Scholastica die hl. Regel überreicht. Beide Drucke sind eingeklebt in ein Diurnale von S. Justina von 1607 bzw. 1602. Inhaltlich unterscheiden sie sich nicht von dem genannten Wiegendruck. Was in diesem auf das Monastero maggiore hinwies, findet sich infolgedessen auch hier. Nur eine Variante fiel mir auf: Statt *Iube domna* lesen die Drucke *Iube domne*. Wenn aber diese Drucke wesentlich gleich dem Wiegendruck sind, können wir sie für unsere Betrachtung ausschalten und uns auf Hs. und Inkunabel beschränken.

Das Psalterium, das wir an Hand dieser beiden Quellen aufzeigen wollen, trägt seinen Doppelnamen „ambrosiano-benediktinisch“ mit vollem Recht. Benediktinische und mailändische Überlieferung haben zu seinem Aufbau beigesteuert, freilich so, daß das benediktinische Element unbedingt vorherrscht.

Vor allen Dingen ist die Struktur der Offizien durchaus monastisch. Die Prim hat freilich nur Sonntags ein Kapiteloffizium. An Ferialtagen schließt sie dagegen, wie die andern Horen, mit der marianischen Antiphon. Sonntags folgt alsdann die Prozession zum Kapitel, die nach altmonastischer Überlieferung dem Gedächtnis der Toten gewidmet ist. Im Kapitel selbst liest man das Martyrologium und die Kapitelslesung, die aber nicht Lesung aus der hl. Regel ist, sondern Vortrag von Evangelieninitium und Homilie. Die drei Bestandteile des Kapiteloffiziums sind wiederum durchaus monastisch gebaut (in der Hs. ist die Struktur der Prim leider nicht zu erkennen). Die Ferialterz hat statt der drei monastischen nur einen einzigen Psalm. In der Komplet endlich finden wir neben den drei altbenediktinischen Psalmen noch Ps. 30. Zur Prim und Komplet ist das *Marianum* erwähnt.

Wenn der Aufbau des Tagzeitengebetes so wesentlich monastisch ist, wird man von vornherein geneigt sein anzunehmen, daß ihm auch die

monastische Psalmenverteilung zugrunde gelegt sei. In der Tat herrscht hier, wie noch heute bei den Söhnen S. Benedikts, die vor 1400 Jahren vom hl. Patriarchen vorgeschlagene Ordnung. Die Cantica der Vigilien mit drei Nokturnen, für die er keine Anregung gibt, sind durchaus diejenigen, die die Entwicklung schon früh fixiert hat und die noch heute gesungen werden. Den Ferialcantica, die nach St. Benedikts Vorschlag die römischen sein sollten, stellt die Hs. freilich noch die orientalisch-mailändischen an die Seite, allerdings ohne näher anzudeuten, wie sie zu verwenden sind. Eine Ausnahme gibt es auch hier. Für die kleinen Horen vom Dienstag bis zum Samstag hat die Ordnung St. Benedikts 9 Psalmen vorgesehen, 119—127, so zwar, daß 119—121 jeweils der Terz, 122—124 der Sext, 125—127 der Non angehören. In der Hs. nun ist die Aufteilung deshalb schwer zu erkennen, weil die Psalmen noch in der Folge der Schrift gegeben, nicht auf die Stunden aufgeteilt sind. Nach der Anordnung der Antiphonen zu schließen, die den einzelnen Psalmen beigesellt sind, hat sie aber wohl genau die monastische Ordnung. Anders der Brauch der Frauen im Monastero maggiore. Offenbar um eine kurze Terz zu erhalten, haben sie eine Umstellung der Psalmen vorgenommen, so zwar, daß die Terz jeweils nur einen Psalm (Di Fr 119, Mi Sa 122 und Do 125) hat, während die Sext alle Tage aus den Psalmen 120, 123, 126, die Non, gleichfalls an allen Tagen, aus den Psalmen 121, 124, 127 sich zusammensetzen. Ist diese Ordnung an sich schon ungeschickt, so ist sie es um so mehr, als obendrein die Antiphonen nicht mehr bei den zugehörigen Psalmen sich finden.

Eng verknüpft mit der Verteilung ist in der Regula die Zerteilung der längeren Psalmen in zwei, bzw. bei Ps. 118 in 22 Teile und die Vereinigung von Ps. 115 und 116. Alles findet sich deshalb naturgemäß auch in der benediktinisch-ambrosianischen Ordnung. Bei Ps. 36, 67, 68 gibt freilich die Hs. keine Teilung an, dafür aber bei Ps. 21. Die den Psalmen beigegebenen Antiphonen deuten aber auf die gewöhnliche Ordnung hin. Auch in dem Wiegendruck ist ein- oder zweimal die Angabe der Teilung unterlassen, die Teilung selbst aber durch den Zusammenhang gefordert.

So sehr aber nun die Psalmenverteilung benediktinisch sein mag, so wenig ist es der Psalmtext, der vielmehr der typisch mailändische ist.

Von den Einzelementen der Gesangs- und Gebetsformen sind selbstverständlich monastisch die Invitatorien und die *lectiones breves* der Sommermatutin, die im mailändischen Ritus kein Gegenstück aufzuweisen haben. Fast rein benediktinisch ist das Hymnenmaterial des hier in Frage stehenden Sonntags- und Ferialgottesdienstes, während die Festhymnen der Hs. reichlich ambrosianischen Einschlag zeigen, u. zw. nicht nur dort, wo es sich um mailändische Lokalfeste handelt. Monastisch sind auch die Kapitel, die über in der Hs. den mailändischen Namen *Epistolellae* führen. Sehr viel monastisches Gut findet sich unter den Versikeln. Monastisch endlich ist auch das *Christe eleison*, das dem ambrosianischen Gottesdienst nicht eignet. Gemischt sind die kurzen Responsorien, für die wiederum die Hs. sich den mailändischen Terminus *Resp. cum gloria* zu eigen gemacht hat. Verschieden ist die Behandlung der Orationen. In S. Vincenzo sind sie mehr ambrosianisch, im Monastero maggiore mehr römisch-monastisch. Überwiegend mailändisch endlich — wiederum ist hier die Hs. ambrosianischer als der Wiegendruck — sind die

Antiphonen, wenn wir von der Behandlung des Alleluja absehen, das in ziemlich rein benediktinischer Weise über das Tagzeitengebet ausgebreitet ist.

Was hier in knappen Strichen nur angedeutet ist, die naturgemäß die ganze Fülle der Erscheinungen weder erfassen können noch wollen, soll durch die folgende gedrängte Übersicht über den Materialbestand des Wiegendruckes in etwa ergänzt werden. Es ist keine Edition beabsichtigt. Darum sind Volltexte nur dort geboten, wo eine Verifizierung im Augenblick nicht möglich war; darum ist grundsätzlich auf die Aufführung von Wortvarianten verzichtet worden. Es sollte vielmehr die Struktur des mailändisch-benediktinischen Ferialoffiziums klar heraustreten. Darum ist auch jeweils auf Grund der heutigen Texte durch ein A oder B das ambrosianische oder benediktinische (oft zugleich römische) Gut gekennzeichnet. Wo kein Buchstabe angegeben ist, soll nur gesagt sein, daß eine Verifizierung im Augenblick nicht möglich war, aber nicht etwa, daß es sich unbedingt um Eigengut handele.

Die Hs. enthält für alle Sonntags- und Ferialzeiten die Psalmen- und Antiphonen, freilich unübersichtlich, da die Psalmen, wie bereits erwähnt wurde, noch in der Schriftfolge auftreten, außerdem unvollständig, da sie manche Lücken hat, sie bietet ferner alle Hymnen. Im übrigen sind in ihr nur noch Matutin, Laudes und Vesper voll enthalten. Wo bei diesen großen Horen oder auch bei anderen gelegentlich in der Hs. sich befindenden Stücken Formularvarianten vorhanden sind, ist das jeweils bemerkt. Die Hs. greift andererseits vielfach weit über ein „Psalterium hinaus. Hier sollte nur dieses Berücksichtigung finden.

Wenn bei den Buchstaben sich keine Fundortangabe findet, handelt es sich in dem betr. Ritus um die gleiche Hore wie im ambrosianisch-benediktinischen Psalter.

Incipit psalterium monasticum ambrosianum secundum ordinem officii ferialis.

Prim. Montag

H. Iam lucis orto sidere	AB
Ant. In lege domini	A ¹
Ps. 1, 2, 6	B
Cap. Pacem et veritatem	B
℣ Ex surge ℞ Et libera	B
Kyrie. <i>Christe</i> . Kyrie. Pater. Credo.	
Confiteor	B
℣ Dignare ℞ Sine peccato	B
℣ Domine exaudi ℞ Et clamor	B
Or. Domine Deus omnipotens	B
℣ Domine exaudi ℣ Benedicamus Domino ℣ Fidelium	B
Or. Pater	
℣ Dominus det nobis suam pacem vitam aeternam. Amen	B
Salve regina	

Dienstag

Ant. In te speravi	A ²
Ps. 7, 8, 9 ¹	B

Mittwoch

Ant. Iustus dominus	A ³
Ps. 9 ² , 10, 11	B

Donnerstag

Ant. Respice et exaudi me	A ⁴
Ps. 12, 13, 14	B

Freitag

Ant. Conserva me domine	A ⁵
Ps. 15, 16, 17 ¹	B

Samstag

Ant. Ab occultis meis	A ⁶
Ps. 17 ² , 18, 19	B

Sonntag. Matutin

Invit. Praeoccupemus faciem domini.	
Et in psalmis iubilemus ei	B ⁷

¹ 1. Montag, 1. Nkt. (der Psalter ist in Mailand auf 2 Wochen verteilt).

² 1. Fastenmontag, Vesp.

⁴ 1. Fastendonnerstag, Vesp.

⁶ 2. Fastenmittwoch, Vesp.

³ 1. Fastenmittwoch, Vesp.

⁵ 2. Fastendienstag, Vesp.

⁷ Septuagesima.

Ps. Venite exsultemus B
H. Winter: Primo dierum B
Sommer: Nocte surgentes B

1. Nokt.

Ant. Cantabimus et psallemus virtutes
tuas domine

Ps. 20, 21 B

Ant. Misericordia tua domine diebus
omnibus subsequatur me

Ps. 22, 23 B

Ant. Deus (Deus) meus in te confido
non erubescam

Ps. 24, 25 B

℣ Memor fui R Et custodivi B

(Pater. Absolutio. Zahl der Lesungen?)

Lectiones competentes B

2. Nokt.

Ant. Adiutor meus esto A¹

Ps. 26, 27 B

Ant. Sedebit dominus A²

Ps. 28, 29 B

Ant. In tua iustitia A³ B

Ps. 30, 31 B

℣ Media nocte R Super iudicia B

3. Nokt.

Ant. Alleluia (2× vorher) B (1×)

Ant. Is. 33, 2; 33, 13; Eccli 36, 14 B

℣ Exaltare domine R Cantabimus B

Ad laudes hymnus (1) Te deum B

Post evang. resp. Amen B

Te decet laus B

Laudes

Ps. 66 B

Ant. Alleluia (7×) B (3×, T. P. 9×)

Ps. 50, 117, 62 B

Ant. Tres in fornace ignis deambula-
bant et collaudabant dominum re-
gem canentes ex uno ore hymnum
dicebant: benedictus es deus alle-
luia?

Cant. Benedicite omnia opera B

Ant. Alleluia (3×) B

Ps. 148—150 B

Cap. Benedictio et claritas B

Resp. breve. Haec est dies: Quam fecit

dominus ℣ Exsultemus et laetemur

in ea. Quam. Gloria. Haec est

H. Sommer: Aeternae rerum conditor B

Winter: Ecce iam noctis B

℣ Dominus regnavit R Induit B

Cant. Zachariae B (Version A)

Montag

Invit. Venite B

H. Somno refectis B

1. Nokt.

Ant. Verbo domini A⁴

Ps. 32, 33 B

Ant. Dic animae meae A⁵

Ps. 34 B

Ant. Spera in domino A⁶

Ps. 36¹, 36² (Apud dominum eqs) B

Ant. Intende in adiutorium meum A⁷

Ps. 37 B

℣ Domine in coelo R Et veritas tua⁸ B

Lect. brev. Consurge in nocte B

Resp. breve. Benedicam domino⁹ B

2. Nokt.

Ant. Alleluia B

Ant. (Sept.) Ab omnibus iniquitatibus

nostris tu eripe nos, domine

Ps. 38, 39 B

Ant. (Sept.) Sana animam meam A¹⁰

Ps. 40, 41 B

Ant. (Sept.) Sedes tua A¹¹

Ps. 43, 44 B

Cap.¹² Vigilate B

℣ Ego dixi R Sana

Or. Illumina qs dne in te corda cre-

dentium¹³

Laudes

Ant. Miserere A

Ps. 50 A B

¹ 1. Dienstag, 3. Nokt. ² 3. Fastenmontag, Vesp. ³ Mittwoch, Vesp.

⁴ 3. Fastendonnerstag, Vesp. ⁵ 1. Mittwoch, 2. Nokt.

⁶ Donnerstag, Vesp. ⁷ 1. Mittwoch, 3. Nokt.

⁸ Hs. (157) + R Spes mea tu es, domine, deus meus

℣ Deus in te speravi, domine non confundar, in aeternum, domine

R Dirige in conspectu tuo viam meam, ut laentur omnes qui sperant in te

℣ Verba mea auribus percipe, domine, intellige clamorem meum.

⁹ Hs. (157v) Resp. c. gloria: Beatus qui intelligit super egenum et pauperem

℣ In die mala liberavit eum dominus.

¹⁰ 4. Fastenmittwoch, Vesp. ¹¹ 1. Donnerstag, 2. Nokt.

¹² Die Hs. spricht immer von der Epistolella (A). ¹³ Greg. ed. Wilson 132.

Ant. Rex meus A
 Ps. 5 B
 Ant. Praetende misericordiam tuam
 scientibus te, domine
 Ps. 35 B
 Ant. Ecce deus salvator meus
 Cant. Is. 12, 1 B
 Ant. Laudate dominum de coelis A B
 Ps. 148—150 B
 Cap. Nox praecessit B
 Resp. breve. Intende et intellige Clamorem meum domine ¶ Rex meus et deus meus. Clamorem. Gloria. Intende
 H. Splendor paternae gloriae B
 ¶ In matutinis domine meditabor in te
 R Quia factus es adiutor meus
 ad ben. Benedictus dominus quia A
 Or. de dominica B
Suffragia¹ B
 quae dicuntur diebus ferialibus a prima feria post octavam epiphaniae usque ad dominicam de passione et ab oct. Pentecostes usque ad adventum in laudibus et vespis.
 Ant. Salvator mundi salva nos omnes, s. dei genitrix virgo semper Maria ora pro nobis, precibus quoque sanctorum apostolorum, martyrum et confessorum atque sanctorum virginum suppliciter petimus, ut a malis omnibus eruamur bonisque omnibus nunc et semper perfrui mereamur.
 ¶ Laetamini in domino
 R Et gloriamini
 Or. Concede, quaesumus, omnipotens deus, ut intercessio nos s. dei genitricis virginis Mariae, beatorum apostolorum Petri et Pauli, **Iustinae** virginis sanctorumque angelorum, archangelorum, patriarcharum, prophetarum, apostolorum, martyrum, confessorum atque virginum et omnium electorum tuorum ubique laeti-

ficet: ut dum eorum merita recolimus patrocinia sentiamus
 De s. **Sigismundo** in laudibus.
 Ant. Gloria et honore A
 ¶ Ora pro nobis b. S.
 Or. Sanctus rex et martyr tuus
 De s. **Mauritio**
 Ant. Sex millia sexcenti A
 ¶ Exultabunt R Et laetabuntur
 Or. Annue qs clementissime deus
 De s. **Benedicto**
 Ant. Vir dei Benedictus virga percussit monachum, et sanavit eum
 ¶ Ora pro nobis b. p. Benedicte
 Or. Fac nos, quaesumus, domine, b. patris nostri Benedicti hic imitari labores, ut eius gloriae participes esse mereamur.
 De s. **Ambrosio**
 Ant. Confessor sancte A
 ¶ Inveni David R Oleo sancto
 Or. S. Ambrosii nos, quaesumus, domine, iugiter
 Pro pace
 Ant. Da pacem
 ¶ Fiat pax
 Or. Deus a quo sancta desideria²
 Alsdann folgen die Vespersuffragien.

Dienstag. Matutin

Invit. Iubilemus B
 H. Consors paterni luminis B
1. Nokt.
 Ant. Deus noster A³
 Ps. 45, 46 B
 Ant. Magnus dominus A⁴ B
 Ps. 47, 48 B
 Ant. Deus deorum B
 Ps. 49, 51 B
 ¶ Immola R Et redde⁵ B
 Lect. brevis. Dominus sapientia B
 Resp. breve. Deus in nomine tuo⁶ B
2. Nokt.
 Ant. Alleluia (3×) B
 Ant. (Sept.) Deus de caelo A⁷

¹ In der Hs. nicht belegt.

² Greg. ed. Wilson 200.

³ 5. Fastenmontag, Vesp.

⁴ 1. Donnerstag, 3. Nokt.

⁵ Hs. (158) + R Propter nomen tuum, domine. Propitiare peccatis nostris ¶ Nequando dicant gentes, ubi est deus eorum. Propitiare R In omni loco tu benediceris. Qui tribulantibus prope es, domine ¶ Domine, exaudi orationem meam et clamor meus ad te perveniat. Qui.

⁶ Hs. (158/158v) ¶ Deus noster refugium et virtus R Adiutor in tribulationibus quae in venerunt nos nimis.

⁷ 1. Montag, 3. Nokt.

Ps. 52, 53
 Ant. (Sept.) Miserere mei deus qm A¹
 Ps. 54, 55 B
 Ant. (Sept.) Ab insurgentibus A²
 Ps. 57, 58 B
 Cap. Vigilate B
 V Deus vitam meam annuntiavi tibi
 R Posuisti lacrimas meas in conspectu tuo
 Or. Illumina, quaesumus, domine, tenebras nostras³

Laudes

Ant. Secundum magnam A
 Ps. 50 A B
 Ant. Tu es deus meus A⁴
 Ps. 42 B
 Ant. Clamabo ad deum altissimum, deum qui benefecit mihi
 Ps. 56 B
 Ant. Cunctis diebus B
 Cant. Is. 38, 10 B
 Ant. Angeli eius A
 Ps. 148—150 B
 Cap. Nox praecessit B
 Resp. breve. Miserere mei, deus. Miserere mei V Quoniam in te confidit anima mea. Miserere. Gloria. Miserere.
 H. Ales diei B
 V In matutinis
 Ant. ad ben. Visitavit A

Mittwoch. Matutin

Invit. In manu tua B
 H. Rerum creator optime B

1. Nokt.

Ant. Da nobis, domine B
 Ps. 59, 60 B
 Ant. Deus auxilii mei A⁵
 Ps. 61, 65 B
 Ant. Exsurgat deus A⁶
 Ps. 67¹, 67² (Dns in illis, in Sina...) B

V Benedicite gentes R Et obandite⁷ B
 Lect. brevis. Diligite iustitiam B
 Resp. breve. In te, domine⁸ B

2. Nokt.

Ant. Alleluia (3X) B
 Ant. (Sept.) Intende animae meae A⁹
 Ps. 68¹, 68² B
 Ant. Tempus acceptabile A¹⁰
 Ps. 69, 70 B
 Ant. Parce, domine A¹¹
 Ps. 71, 72 B
 Cap. Vigilate B
 V Gaudebunt labia mea, dum cantavero tibi R Et anima mea quam redemisti
 Or. Tua nos, domine, veritas A¹²

Laudes

Ant. Tibi soli peccavi, miserere mei deus
 Ps. 50 A B
 Ant. A timore A¹³ B
 Ps. 63 B
 Ant. Impietatibus nostris tu propitiaberis
 Ps. 64 B
 Ant. Confirma, deus cor A¹⁴
 Cant. 1 Sam. 2, 1 B
 Ant. Caeli caelorum B
 Ps. 148—150 B
 Cap. Nox praecessit B
 Resp. breve. Exaudi nos deus. Salutaris noster
 V Spes omnium finium terrae et in mari longe. Salutaris. Gloria. Exaudi

H. Nox et tenebrae B
 V In matutinis
 Ant. ad ben. Erexit nobis cornu A

Donnerstag. Matutin

Invit. Adoremus B¹⁵
 H. Nox atra B

¹ 1. Freitag, 2. Nokt.

³ Greg. ed. Wilson 132.

⁵ 2. Montag, 1. Nokt.

⁷ Hs. (159) + R In omni loco sedes dominationis tuae. Benedic anima mea dominum. V Benedic anima mea dominum et omnia interiora mea nomen sanctum eius. Benedic. R In matutinis meditabor in te. Quoniam factus es adiutor meus, domine. V Et in velamento alarum tuarum exultabo. Quoniam.

⁸ Hs. (159) V Deus, in te speravi, domine, non confundar in aeternum R In tua iustitia libera me et eripe me.

⁹ 2. Montag, 3. Nokt.

¹¹ 2. Dienstag, 1. Nokt.

¹³ Kardienstag, Matut.

² 1. Freitag, 3. Nokt.

⁴ 4. Fastendonnerstag, Vesp.

⁶ Karsamstag, Matut.

¹⁰ 1. Fastensonntag, Laudes.

¹² Montagsvesper.

¹⁴ verschiedene Sonntage, Matut.

¹⁵ Freitag.

1. Nokt.

Ant. Memento congregationis tuae domine quam creasti ab initio

Ps. 73, 74 B

Ant. Memor fui dei A¹

Ps. 76 B

Ant. Deus excelsus liberator eorum est

Ps. 77¹, 77² (Ipse autem est misericors) B

Ant. Propitius A² B

Ps. 78 B

℣ Deus in sancto³ B

Lect. brevis. Qui confidunt B

Resp. breve. Exsultate B

2. Nokt.

Ant. Alleluia (3×) B

Ant. (Sept.) Ostende faciem tuam A⁴

Ps. 79, 80 B

Ant. Tu hereditabis A⁵

Ps. 81, 82 B

Ant. Cor meum et caro mea A⁶

Ps. 83, 84 B

Cap. Vigilate B

℞ Beati ℣ In saeculum B

Or. Auge in nobis, quaesumus, domine fidem tuam⁷

Laudes

Ant. Averte faciem tuam A

Ps. 50 A B

Ant. Intret⁸ B

Ps. 87 B

Ant. Refugium, domine, factus es nobis (cf. B)

Ps. 89 B

Ant. Adiutor et protector factus est nobis dominus in salutem

Cant. Exod. 15, 1 B

Ant. Montes et omnes colles laudate nomen domini

Ps. 148—150 B

Cap. Nox praecessit B

Resp. breve. Domine refugium. Factus es nobis

℣ A generatione et progenie. Factus. Gloria. Domine

H. Lux ecce surgit B

℞ Repleti B

Ant. ad ben. De manu A

Freitag. Matutin

Invit. Dominum B⁹

H. Tu, trinitatis B

1. Nokt.

Ant. Custodi animam meam A¹⁰

Ps. 85, 86 B

Ant. In caelis praeparabitur A¹¹

Ps. 88¹, 88² (Ipse invocabit...) B

Ant. Dominus regnavit decorem induit et praecinxit se fortitudinem

Ps. 92, 93 B

℣¹² Beatus homo quem tu erudieris, domine ℞ Et de lege tua docueris eum

Lect. brevis. Benignus est B

Resp. breve. Misericordias¹³ B

2. Nokt.

Ant. Alleluia (3×) B

Ant. (Sept.) Cantate domino omnis terra

Ps. 95, 96 B

Ant. (Sept.) Iubilate in conspectu A¹⁴

Ps. 97, 98 B

¹ 2. Dienstag, 2. Nokt. ² 2. Dienstag, 3. Nokt.

³ Hs. (159^v) + ℞ Lava me a facinore meo, domine. Et a peccato meo munda me ℣ Miserere mei, deus, secundum magnam misericordiam tuam, domine. Et a. ℞ Magnus es, domine, in virtute, et invisibilis. Tibi serviet omnis creatura tua. ℣ A solis ortu et occasu, ab aquilone usque ad mare. Tibi.

⁴ Mittwoch de exceptato, Matut., Laudes.

⁵ 2. Mittwoch, 1. Nokt. ⁶ 2. Montag, Laudes. ⁷ Greg. ed. Wilson 227.

⁸ Hs. (160) Mane oratio praeveniat te, domine (A).

⁹ Donnerstag. ¹⁰ 2. Mittwoch, 2. Nokt. ¹¹ 2. Mittwoch, 3. Nokt.

¹² Hs. (160/160^v) ℣ Intret oratio mea in conspectu tuo, domine ℞ Inclina aurem tuam ad precem meam, domine ℞ Spes mea, domine. A iuventute mea. ℣ In te confirmatus sum ex utero, de ventre matris meae meus protector. A iuventute. ℞ Domine, deus, propitius populo tuo, et converte tribulationem nostram. In gaudium. ℣ Convertisti planctum meum in gaudium mihi, conscidisti saccum meum, et praecinxisti me laetitia, ut cantem tibi gloria mea. In gaudium.

¹³ Hs. (160^v) Resp. c. gloria: Misericordiam et iudicium cantabo tibi, domine ℣ Psallam et intelligam in via immaculata, quando venies ad me.

¹⁴ 2. Donnerstag, 3. Nokt.

Ant. (Sept.) Psallam et intelligam
quando venies ad me
Ps. 99, 100 B
Cap. Vigilate B
℣¹ Iubilare deo omnis terra
℞ Servite domino in laetitia
Or. Deus qui diem discernis a nocte A²

Laudes

Ant. Cor mundum A
Ps. 50 A B
Ant. Vovete et reddite A³
Ps. 75 B
Ant. Bonum est A⁴
Ps. 91 B
Ant. Auditionem A⁵
Cant. Hab. 3, 1 B
Ant. In firmamento A
Ps. 148—150 B
Cap. Nox praecessit B
Resp. breve. Ad annuntiandum mane.
Misericordiam tuam ℣ Et veritatem
tuam per noctem. Ad. Gloria. Mise-
ricordiam
H. Aeterna coeli B
Ant. ad ben. In sanctitate A

Samstag. Matutin

Invit. Dominum deum B
H. Summae deus B
1. Nokt.
Ant. Clamor noster A⁶
Ps. 101, 102 B
Ant. Sit gloria domini in saeculum
saeculi
Ps. 103¹, 103² (Quam magnificata ...) B
Ant. Laetetur cor A⁷ B
Ps. 104¹, 104² (Et auxilium ...) B
℣ Domine, exaudi ℞ Et clamor⁸ B
Lect. brevis Benefac iusto B

Resp. breve⁹. Domine exaudi. Oratio-
nem meam + B

2. Nokt.

Ant. Alleluia (3X) B
Ant. (Sept.) Visita nos A¹⁰ B
Ps. 105¹, 105² (Stetit Phinees ...) B
Ant. (Sept.) Confiteantur domino A¹¹
Ps. 106¹, 106² (Et sacrificent ...) B
Ant. (Sept.) Exsurgam diluculo A¹²
Ps. 107, 108 B
Cap. Vigilate B
℣ Confitebor domino nimis in ore meo
℞ Et in medio multorum laudabo eum
Or. Veritas tua, quaesumus, domine,
semper luceat¹³

Laudes

Ant. Tunc acceptabis A
Ps. 50 A B
Ant. Non intres in iudicio cum servo
tuo, domine
Ps. 142 B
Ant. Deus fidelis A¹⁴
Cant. Deut. 32, 1 (Teilung bei Nisi quia
dominus subdidit) B
Ant. In cymbalis benesonantibus A B
Ps. 148—150 B
Cap. Nox praecessit B
Resp. breve. Auditam mihi fac mane.
Misericordiam tuam. ℣ Quia in te
speravi, domine. Misericordiam.
Gloria. Auditam
H. Aurora iam B
Ant. ad ben. Illumina, domine A

Vespurn. Sonntag

ganz monastisch

Montag

Psalmen B
Ant. 1. Nomini tuo A¹⁵

¹ Hs. (160^v) ℣ Beatus homo, quem tu erudieris, domine ℞ Et de lege tua docueris eum.

² Laudes der Fastensamstage. ³ 5. Fastendonnerstag, Vesp.

⁴ 2. Donnerstag, 1. Nokt. ⁵ 1. Fastensonntag, Matut.

⁶ 2. Freitag, 1. Nokt. ⁷ 2. Freitag, 2. Nokt.

⁸ Hs. (161) + ℞ Fac cum servo tuo secundum misericordiam tuam. Adiuvam me, domine, et salvus ero. ℣ Feci iudicium et iustitiam, non trades me nocentibus me. Adiuvam. ℞ Septies in die laudem dixi tibi. Domine, deus meus, ne perdas me. ℣ Particeps sum ego omnium timentium te, et custodientium mandata tua. Domine, deus.

⁹ Resp. c. gloria. Confiteantur domino misericordiae eius. ℣ Et mirabilia eius filiis hominum.

¹⁰ Mittwoch de exceptato, Matut. ¹¹ 2. Freitag, 3. Nokt.

¹² Freitag, Laudes. ¹³ Greg. ed. Wilson 227.

¹⁴ Advent, Laudes. ¹⁵ Sonntag, Vesp.

2. In diebus meis	A
3. Credidi	A B
4. Benedictio domini	A ¹
Cap. Benedictus deus	B
Resp. breve ² . Adiutorium nostrum. In nomine domini ¶ Qui fecit caelum et terram. In. Gloria. Adiutorium	
H. Immense caeli	B
¶ Dirigatur ³	B
Ant. ad magn. Magnificat	B

Dienstag

Psalmen	B
Ant. 1. Fiant domine	A ⁴
2. Speret Israel	A ⁴
3. Memento, domine, David	A ⁵
4. Bonum et iucundum	A ⁵
Cap. Benedictus deus	B
Resp. breve ⁶ = Montag	B
H. Telluris ingens	B
¶ = Montag	B
Ant. ad magn. ⁷ . Magnificemus Chri- stum regem dominum qui superbos humiliter, et exaltat humiles	± B

Mittwoch

Psalmen	B
Ant. 1. Laudate nomen	A ⁸
2. Quoniam in saeculum	A ⁸
3. In salicibus	A ⁸
4. Opera manuum ⁹	A ¹⁰
H. Caeli deus	B
Ant. ad magn. Exsultet ¹¹	B

Donnerstag

Psalmen	B
Ant. 1—3 ¹²	A ¹³ B

H. Magnae deus	B
Ant. ad magn. Deposuit ¹⁴	B ¹⁵

Freitag

Psalmen	B
Ant. 1. Effundam in conspectu	A
2. Benedictus	A ¹⁶ B
3. Per singulos dies	A ¹⁶ B
H. Plasmator hominis	B
Ant. ad magn. ¹⁷ Esurientes humiles implevit bonis et superbos divites dimisit inanes	

Samstag

Psalmen	B
Ant. 1. Regnum tuum	B
2. Psallam deo meo	A
3. Deo nostro	A B
4. Quia confortavit	A
Cap. Benedictus	
Rubrik: Quando non ponitur primo historia	
Resp. breve ¹⁸ . Magnus dominus	B
H. O lux	B
¶ Vespertina oratio nostra	
¶ Ascendat ad te, domine, et descen- dat super nos misericordia tua + B	
Ant. ad magn. Suscepit	B

Sonntag. Prim

Psalmen (+ Quicumque, Alleluia 3×)	B
Cap. Regi autem saeculorum	B
eqs. s. Montag	
Dominus vobiscum	
Or. O. s. deus, qui dedisti famulis tuis in confessione	A ¹⁹

¹ Mittwoch, Vesp.² Hs. (158) Mane nobiscum, domine. Quia iam declinavit dies ad vesperum

¶ Sol cognovit occasum suum, posuisti tenebras et facta est nox. Quia.

³ Hs. ¶ Adiutorium nostrum ¶ Qui fecit.⁴ Mittwoch, Vesp. ⁵ Donnerstag, Vesp.⁶ Hs. (158^v) ¶ Miserere mihi, domine, quoniam ad te clamavi. Tota die
¶ Laetifica animam servi tui, quia ad te, domine, animam meam. Tota die.⁷ Hs. (158^v) Quia fecit (A).⁸ Donnerstag, Vesp.⁹ Freitag, Vesp.¹⁰ Hs. (159^v) ¶ Precatus sum faciem tuam. De toto corde meo, miserere mei,
domine. ¶ legem pone mihi, domine, viam iustificationum tuarum et exquiram eam
semper. De toto.¹¹ Hs. (159^v) Recordare, domine (A).¹² Hs. 160) ¶ Usque ad vesperum quam magnificata sunt. Opera tua, domine
¶ Omnia in sapientia fecisti, repleta est terra. Opera.¹³ Freitag, Vesp.¹⁴ Exalta, domine, humiles tuos (A).¹⁵ Freitag.¹⁶ Samstag, Vesp.¹⁷ Hs. (161) Esurientes reple bonis, domine.¹⁸ Hs. (161^v) ¶ Fundasti terram, et permanet in aeternum, ordinatione tua
perseverant dies, quia omnia serviunt tibi ¶ In aeternum, domine, verbum tuum
(Lücke in der Hs.).¹⁹ Laudes an Trinitas.

Wenn Sonntags ein Heiligenfest:

Or. In hac hora huius diei

Benedicamus domino.

Officium B. M. V. quando dicendum.

Salve regina.

Ant. Commemoratio omnium sororum
et familiarium ordinis nostri atque
benefactorum nostrorum B

℣ Requiescant in pace ℞ Amen B

Prozession zum Kapitel. Dabei

Ps. De profundis B

Or. Deus veniae largitor B

Martyrologiumslesung . . . Et alibi . . .

℞ Deo gratias B

℣ Pretiosa ℞ Mors B

ohne Oremus: Isti et omnes sancti Dei
intercedant pro nobis ad dominum,
ut mereamur¹ ab eo adiuvari et
salutari . . . + B

[extra chorum: Pretiosa. Sancta Maria]
et omnes sancti . . . B

℣ Deus in adiutorium (3×) B

Gloria Patri. Kyrie. Christe. Kyrie B
Pater

℣ Et respice in servos . . . B

℣ Et sit splendor B

Gloria Patri B

Or. Dirigere B

Iube domna benedicere

Dies et actus B

Anfang des Evangeliums und Homilie

Tu autem B

[extra chorum potest dici lectio]
brevis

℞ Adiutorium B

Dominus nos benedicat . . . B

Kleine Horen² am Sonntag und Montag

abgesehen von kleinen Textvarianten
monastisch. Doch

Sonntag. Sext Or. Conserva, quae-
sumus, domine, populum tuum et

quem salutaribus praesidiis . . .

Non Or. Conserva, quae-
sumus, domine, tuorum corda fide-
lium . . .

Montag (— Samstag) Sext Or. Deus
innocentiae restitutor et amator . . .

Non Or. Fi-
deles tuos, quaesumus, domine, cor-
pore . . .

Psalmen und Antiphonen der Ferial- horen

(Die Psalmen B, doch in eigener Auf-
teilung, die Antiphonen A, die zu
Ps. 127 A B).

Ant. Domine libera animam (Di, Fr
Terz)

Ps. 119

Ant. Qui habitas in coelo miserere³
(Sext)

Ps. 120

Ant. Converte, domine, capivitatem⁴
(Non)

Ps. 121

Ant. Auxilietur nobis⁵ (Mi, Sa Terz)

Ps. 122

Ant. Adiutorium nostrum (Sext)

Ps. 123

Ant. Nisi tu, domine⁶ (Non)

Ps. 124

Ant. Fiat pax, domine⁷ (Do Terz)

Ps. 125

Ant. Benefac, domine⁸ (Sext)

Ps. 126

Ant. Beati omnes (Non)

Ps. 127

Complet

Iube etc. B

Noctem quietam B

[extra conv. Sorores, sobriae] B

℣ Adiutorium B

Ps. 4, 30, 90, 133 B (+ 30)

H. Iam lucis A B

H. (Quadrag.) Christe qui lux A

¹ Text: increamur!

² Hs. (183v/184 und 186/186v) hat andere Orationen. An der ersten Stelle
sind es die ambrosianischen Ferialorationen zu Terz, Sext und Non, an der zweiten,
zwar mailändische Gebete, u. zw. vom Sonntag, aber zu diesen Horen:

Ad aures clementiae tuae

Fortitudo fidelium, deus

Exaudi nos, misericors deus, et mentibus.

Der Hymnus der Sonntagsterz ist der ambrosianische Iam surgit hora tertia (113v).

³ Hs. zu Ps. 122 (= A).

⁴ Hs. zu Ps. 125 (= A).

⁵ Hs. zu Ps. 120 (= A).

⁶ Hs. zu Ps. 126 (= A).

⁷ Hs. zu Ps. 121 (= A).

⁸ Hs. zu Ps. 124 (= A).

Cap. Tu autem
 V Custodi R Sub umbra
 Kyrie. Christe. Kyrie
 Pater. Credo
 V Dignare R Sine peccato
 V Domine exaudi
 Or. Visita
 alia. Deus qui illuminas¹
 V Domine exaudi
 V Benedicamus. Dann gegebenenfalls

Completorium de B. M. V.

Datur a superiore benedictio B
 Benedictio Dei omnipotentis . . .
 Marianische Antiphon B
 (Alma Advent — Purificatio
 Salve — Karmittwoch
 Regina coeli — Himmelfahrt
 Ave — Advent)

V Fidelium R Amen
 3 Ave
 Asperges B
 De profundis
 V Requiem
 V Domine exaudi
 V Dominus vobiscum
 Or. Deus veniae largitor
 Cant. Simeonis!

B
Cantica zur 3. Nokturn
 alle monastisch B

Magnificatantiphonen

1. Loquere, domine, quia audit B
2. Cognoverunt omnes a Dan B
3. Obsecro, domine, aufer B
4. Praevaluit David in Philistaeum B
5. Nonne iste est David
6. Quis enim in omnibus
7. Iratus rex Saul dixit
8. Montes Gelboe nec ros B
9. Saul et Jonathas amabiles
10. Planxit autem David
11. Doleo super te frater mi
12. Rex autem David cooperto capite
13. Unxerunt Salomonem B
14. Dum tolleret dominus Heliam B

Orationen² der Sonntage nach Pfingsten

Es sind die römisch-benediktinischen des 1. und 2. Sonntags, dann Deprecationem nostram³ und dann wieder die r. b. des 3.—22. und des 24. Sonntags. Das sieht ganz danach aus, als ob man damals im Monastero maggiore auch monastisch-römisch celebriert habe.

¹ Greg. ed. Wilson 228.

² Hs. (165—169v) hat eine lange Reihe von Orationen für den Sonntag und die einzelnen Wochentage. Im allgemeinen sind es je 4 Laudesorationen und 3 Vespergebete. Alle sind ambrosianisch und in der Folge des mailändischen Morgen- bzw. Abendgottesdienstes aufgeführt. Wie diese Gebete in das benediktinische Schema eingeführt wurden, ist ohne weitere Quellen nicht auszumachen.

³ Greg. ed. Wilson 81 (Dominica vacat = I. p. Pent.).

Odilo Heimig OSB (Maria Laach).

Vergessene Liturgiker des 17. Jahrhunderts (Ein Hinweis auf Henri Bremond's *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*). Bremond hat uns in seinem bis jetzt auf 10 Bände gewachsenen Werk eine Darstellung der französischen Schule des geistlichen Lebens (vor allem Bérulles, Condrens, Oliers) geschenkt, die für die liturgiegeschichtliche Forschung von Belang ist. Wird doch hier erwiesen, daß es nicht angeht, die Frömmigkeit der letzten Jahrhunderte durchgehend als ganz liturgie- und mysterienfremd zu klassifizieren. Wenn wir uns im folgenden die Liturgiker Amelote und Duguet vergegenwärtigen, die in der Tradition dieser französischen Schule leben, gehen wir damit nur einer der zahllosen Anregungen nach, die wir Bremonds säkularer Werk verdanken. Auf die Bedeutung Bérulles, Condrens und anderer großer Führer der französischen Schule wird noch zurückzukommen sein¹.

¹ In diesem Zusammenhang wäre besonders auch die in Band 7 des Werkes dargestellte Persönlichkeit Thomassins zu untersuchen. Wie denn überhaupt

In der ersten Hälfte des 17. Jh. hatte im geistlichen Frankreich die anthropozentrisch fromme Beziehung zur Messe das Übergewicht über die wesenhaft religiöse, d. h. christozentrische. Die fromme Seele zog unter Umständen gar das abgeschiedene Beten der gemeinsamen liturgischen Feier vor. So wirkte sich die Erziehung zur Meditation und zum Partikularexamen negativ aus. Moralistischer Individualismus verbog die Haltung gegenüber dem Kultmysterium. Die isolierte Privatübung der hl. Kommunion, die subjektive Wohltat des eucharistischen Sakraments wurde stärker bejaht als das objektive Heilsgeschehen des Opfers Christi und der Kirche. Die Liturgiker der französischen Schule rangen nun darum, das Wesen, die „natürliche und übernatürliche Metaphysik des Opfers“ zu bestimmen. Franz von Sales hatte mit seiner Aufforderung, „jeden Tag mit dem Priester das Opfer unserer Erlösung darzubringen“ und dadurch „zum Zentrum der christlichen Religion“ vorzudringen (*Introduction à la vie dévote* II, XIV), diesen Bemühungen den Weg bereitet. Texte Bérulles, die Bourdaloue tief beeindruckten sollten, dann Condrens *Idee des Priestertums und Opfers Jesu Christi* gaben die stärksten Inspirationen. Neben den Meistern sind Denis Amelote (1609—1678), der Schüler und Biograph Condrens, und der spätere Jacques Joseph Duguet (1649—1733) schon deshalb von besonderem Interesse, weil sie trotz ihrer selbständigen Bedeutung in Werken wie De la Tailles *Mysterium fidei* und Lepins *Idee du sacrifice de la messe* (1924 und 1926), in de Lanversins *Esquisse d'une synthèse du sacrifice* (Recherches de science religieuse, Juli-August 1927) leider vernachlässigt wurden. Sie haben einen historisch höchst wichtigen Beitrag zur Opfertheorie des französischen Oratoriums gegeben.

Für Amelote und Duguet ergibt sich das Wesen der liturgischen Opferfeier aus dem, was sie das „metaphysische Ungenügen“ des Kreuzesopfers nennen möchten. Duguet, der Autor eines hervorragenden Zeugnisses der Christismystik: *Portrait d'un chrétien enseveli avec Jésus Christ* („enseveli par son baptême“!), bemerkt in seiner Schrift *Explication du livre de la Genèse* (Paris 1732, II, P. 14 ff.): Das äußere Opfer „ist nicht nur das Zeichen und Symbol des inneren Opfers, sondern ein notwendiger Teil davon, fast ließe sich sagen ein 'Supplément', ein Trost und eine sinnlich wahrnehmbare Stütze der Seele, die sich insgeheim opfert und dessen versichert, indem sie ein äußeres Opfer darbringt, das gleichzeitig Bild und Bürgschaft des inneren ist“. Der oratorianische Katechismus von Montpellier antwortet auf die Frage nach der Bedeutung des Wortes Opfer: daß es „die Darbringung einer äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Opfergabe an Gott durch einen rechtmäßigen

Bremonds Gesamtwerk im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft vielleicht noch in wesentlichen Teilen zu besprechen sein wird: insbesondere etwa die Kapitel des Bandes 9: *La Dévotion au Baptême*, *L'Eucharistie*, *La Mystique du mariage*, der folgende Band 10, der z. B. ein erstaunliches Kapitel *Hymni Gallicani* enthält, dann etwa aus früheren Bänden: die Erneuerung der antiken benediktinischen Frömmigkeit durch die Äbtissin Marguerite d'Arbouze (Bd. 2), die Kapitel über St. Maur (Bd. 6) und nicht zuletzt die Bände 7 und 8, eine „Metaphysik des Gebets“, deren Wesen sich Bremond in der Beantwortung der Frage „Ascèse ou prière“ aus einem Vergleich subjektivistischer Gebetsascese und bérullianischer Frömmigkeit erschließt — in jenem Aufstieg zur christozentrischen Höhe des altchristlichen liturgischen Gebets, den ein Kartäuser unserer Tage, Dom Pollien, glücklich charakterisiert hat: „Le Christ vivant dans la prière“.

Priester“ sei. Duguet sucht seine Wesensbestimmung des Opferverkehrs zwischen Mensch und Gott und Gott und Mensch durch die Vorbilder des Alten Testaments aufzufüllen. Galt doch dem Figurismus eine besondere Liebe der französischen Theologie des 17. und auch des 18. Jh.: „Hätte Abel“, sagt Duguet, „Gott nur Brandopfer dargebracht, wäre das schon eine Anerkennung wesentlicher religiöser Wahrheiten gewesen, z. B. daß Gott allein alles gehört . . ., aber viele andere nicht minder wesentliche religiöse Tatsachen blieben noch verdunkelt, wenn er nie ein Opfer darbrachte, das ein Bild der Wiederversöhnung Gottes mit den Menschen ist, wenn er seine Person immer von seinen Opfern schied, sich exkommunizierte von der Beziehung zu seinen Gaben. Er hätte nur die Sünde offenbar gemacht und den Mittler verhüllt.“ Abel mußte „Gott einen Teil vom Opfer geben und in irgendeiner Weise am andern partizipieren, um in einem Mysterium nicht nur das Bedürfnis eines Mittlers, sondern auch die Gewißheit des Mittlers darzustellen, die Liebe und die Dankbarkeit für die zukünftigen Güter durch ein Vorbild zu nähren, wie man Furcht und Demut durch das Bild einer noch geltenden Exkommunikation zu unterhalten strebte, deren Zeichen das Brandopfer war“. Abel ist der erste Priester und die erste Hostie. „Abel wird Gott geopfert, während Kain glaubt, ihn seinem Haß zu opfern. Gott scheidet das Opfer von dem Verbrechen, durch das er getötet wird. Er wandelt den furchtbaren Mord in ein heiliges Opfer um“ (*Explication du livre de la Genèse* p. 7 ff.). In der Vorbildergeschichte des Meßopfers erscheint die Rolle Noes Duguet besonders beachtenswert: „Aedificavit autem Noe altare . . . Noe versieht die Funktion des Priesters im Namen der ganzen Natur, erhoben zwischen Himmel und Erde, die die Güte Gottes soeben wiederhergestellt hatte, niedergeworfen mit den sieben Personen seiner Familie um einen Altar, auf dem er unter dem Bilde des Blutes der Tiere das Blut des Lammes fließen sah, das die Sünden der Welt hinwegnimmt.“ Übergehen wir Amelotes und Duguets Interpretation der Opfer Melchisedeks und Aarons und kommen wir zum Opfer Christi. Wir deuteten schon an, daß die Theologen der französischen Schule gern betonen, die Passion könne, um mit de la Taille zu sprechen, „nicht allein die rituelle Oblatio konstituieren, die dem Priester eigentümliche äußere, sinnlich erkennbare Handlung. Damit das Kreuzesopfer ein Opfer im eigentlichen kultischen Sinne werde, fordert es das ‘Supplement’ der Cena.“ Amelote bemerkt in seinem *Abrégé de la Théologie* (Paris 1675), S. 225 ff.: „Jesus Christus . . . hat sich nicht auf einem Altar, den Menschen erbauten, geopfert, sein Altar war vielmehr die Substanz des Wortes selbst, die seine Menschheit, sein Opfer trug . . . Er war Priester seit seiner Menschwerdung, aber in einem innern unsichtbaren Priestertum, das noch nicht nach der Ordnung Melchisedeks ist . . . Seine innere Hingabe ist nicht die erste Messe, selbst das Opfer am Kreuz ist noch keine Messe . . .; wenn er unser Osterlamm sein sollte, mußte er als Priester das Opfer des Neuen Bundes feierlich inmitten seines Volkes zelebrieren.“ Diese theologische Ansicht, die in unsern Tagen von M. de la Taille erneuert wurde, ist mit Recht u. a. von Abt Vonier, *A Key to the doctrine of the Eucharist* (1925) zurückgewiesen worden. Der Tod Christi am Kreuze war nach der kirchlichen Lehre ein wahres Opfer und bedurfte nicht einer Ergänzung durch das Abendmahl. Was aber an solchen und ähnlichen Formulierungen richtig ist, legt

Odo Casel in seiner Schrift *Das christliche Kultmysterium* (1932) 39 ff. in lichtvoller Weise dar, wo es u. a. heißt: „Wie aber Christus nicht durch innere Hingabe allein, sondern durch 'sein eigenes Blut' der 'Liturge des Heiligtums' wurde, freilich einer 'um so erhabeneren Liturgie, je erhabener der Bund ist, dessen Mittler er ist', so muß auch die Gemeinde ein wahres, äußerlich erkennbares, liturgisches Opfer darbringen. Auch daraus ergibt sich die Notwendigkeit des Kultmysteriums, daß eine sichtbare Gemeinschaft von Menschen ihre innere Einheit und ihr einträchtiges Wirken im Dienste Gottes nur durch eine gemeinsame rituelle Handlung offenbaren kann. Erst recht kann eine gemeinsame Handlung von Gott und menschlicher Gemeinde nur durch eine symbolische Handlung ausgedrückt werden, bei der die Priesterschaft (als Mittlerin) zugleich Gott und die Gemeinde vertritt und beider Willen durch Worte und Gebärden zur äußeren Erscheinung bringt, wobei das unsichtbare Wirken Gottes am Menschen durch die symbolische Handlung der Priester, das Tun der Gemeinde durch ihre von der Priesterschaft geführten Worte und Gebärden erkennbar wird“ (S. 42f.). Für Amelote ist das Opfer auf Calvaria noch „ein Opfer, das wir eher den innern und geistigen Opfern zuteilen müssen als den Oblationen, die von der gemeinsamen Frömmigkeit des ganzen gläubigen Volkes geopfert werden, deren Pontifex durch feierliche Ordination anerkannt und bestellt ist. Aber“, verbessert sich Amelote, „der am Kreuz sterbende Christus... wurde wirklich durch den Priester Gottes, durch den göttlichen Priester, geopfert, und von seiner Seite fehlte nichts an der Heiligkeit der Opferung; nur von seiten der Menschen fehlte alles zur äußeren Feierlichkeit eines Opfers“ (p. 231 ff.). Wegen dieses angeblichen „Mangels“ war das Kreuzesopfer nach Amelote noch kein im strengen Sinne kultisches Opfer, trotzdem Jesus, indem er sein Leben für uns dahingab, Gott eine unendliche Ehre erwies. Duguet ist anderer und besserer Ansicht. Er schreibt an La Broue, den Bischof von Mirepoix: „Sie haben sehr recht, daß das Opfer von Calvaria nicht weniger Opferkult und höchstes Anbetungsopfer als die Eucharistie war. Aber jenes konnte ohne die Eucharistie nicht Objekt öffentlicher religiöser Feier und Übung der Kirche werden“ (*Lettres* VI p. 111). Amelote meint: Das Opfer auf Calvaria war „ein göttliches Opfer, das unabhängig blieb von äußeren Riten und Handlungen, dessen Dienst nur vor der Majestät Gottes und im Tempel des Herzens seines Sohnes ausgeübt wurde“. Es kommt nun darauf an, „zu zeigen, wie die Eucharistie das 'Supplement' für all das ist, was auf Calvaria fehlt, wie durch die Eucharistie das Kreuzesopfer, indem es einzig blieb, vollkommen wurde, nur einmal dargebracht, dennoch immer gegenwärtig wurde“. Duguets Philosophie des Opfers legt im Anschluß an Condren in einer seines Meisters würdigen Wesensbestimmung dar, wie „die Immolatio am Kreuz und die liturgische Immolatio der Cena ein einziges Opfer“ sind. Es lohnt sich, Duguet ausführlich zu zitieren. Wenn es auch lockender wäre, eine freie Paraphrase seiner Gedanken zu geben, werden sie in der schlichten Aneinanderreihung ihres Wortlauts eindringlicher zu überzeugen vermögen:

„Niemand sah das Kreuz als einen Altar an, auf dem das einzige Gottes würdige Opfer, das durch alle andern vorherverkündigt war, immoliert wurde. (Dieser Tod, hatte Amelote gesagt, war, wiewohl ganz öffentlich, in

seiner Heiligkeit als Opfer geheim und unbekannt.) Niemand dachte daran, an diesem Opfer teilzunehmen, obwohl jeder das Lamm gegessen hätte, das nur Symbol war. Die wesenhafte *Communio* eines Friedensopfers, eines Opfers, das wahrhaft die Sünder mit Gott wieder versöhnt, fehlte dem Kreuzesopfer Jesu Christi.“ Aber Jesus Christus „sammelte selbst sein Blut in einer Schale, bereitete das Fleisch des wahren Osterlammes, daß es gegessen werden konnte, ohne Schauer zu erregen. So machte er das Opfer des Kreuzes vollkommen, das sonst nur Opferung ohne religiösen Kult, ohne Vereinigung gewesen wäre und folglich ohne das wesentliche Zeichen, daß es unsere Versöhnung und unser Heil erlangte“ (*Explication du mystère de la Passion* II p. 555 ff.). Das Opfer nach der Ordnung Melchisedeks (Brot und Wein) fordert die Zeichen einer Liturgie. Auf Calvaria schien Christus nur das Opfer zu sein, nicht auch Priester. Beim Opfer des Abendmahls erwies er sich zugleich als Opfernder, als höchster Priester. Für die Protestanten ist nach Duguet die heilige Messe „eine vergebliche und profane Wiederholung... eines einzigen Opfers“. Es ist „notwendig, ihnen zu erklären, daß die Opfertat am Kreuz die gleiche ist wie das Opfer der Eucharistie..., daß Altar und Kreuz eins sind, daß nicht nur Priester und Opfer gleich sind, sondern daß derselbe Tod begangen wird, daß er, . . . gerade, weil er nicht wiederholt werden kann, immer vollzogen wird — c'est parcequ'elle ne peut se réitérer qu'on l'offre toujours“ (*Lettres* VI p. 82 ff.)². Es wäre höchst lehrreich, Duguets Formulierungen neben die im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8 (1928) 188 ff. Anm. 93 mitgeteilten zu stellen, mit denen der Thomas-Kommentator Kardinal Kajetan in der Frühzeit der Reformation die gleiche Apologie des katholischen Opfermysteriums versucht. Es sei hier nur darauf hingedeutet. Amelote bemerkt, Duguet ergänzend: „Die ganze Lehre der Heiligen Schrift zeigt, daß Christus, indem er das neue Opfer einsetzte, seinen Tod als schon erlitten ansah.“ (Die Kirche existiert eben nach jener von Bremond gebrauchten intuitiven Wendung schon „im voraus“ im Cenaculum — offizielle Vereinigung der Zwölf, ihre rituelle Teilnahme am Opfer — wie auf Calvaria — Maria und Johannes.) Aber lassen wir Duguet fortfahren: „Wenn das Blut des Opfers, das den Bund bestätigen und das Testament Jesu Christi unwiderlich machen sollte, nicht von den Aposteln wirklich empfangen worden wäre, müßte man sagen, der Sohn Gottes sei voreilig gewesen in der Versicherung, daß der Bund schon geschlossen wurde. Das Mysterium wäre zu einem bloßen Versprechen auf die Zukunft geworden.“ Auf die Frage, wie es möglich ist, das Blut Christi schon als vergossen anzusehen, wenn es noch in den Adern des Lammes kreist, antwortet Duguet: „Jesus Christus hat uns offenbart, was er getan hat, und nicht die Art, wie er es getan hat... Wie schwer wäre es gewesen, zu glauben, daß das Opfer der Eucharistie wirklich wäre, wenn es erst gefeiert wurde, nachdem Jesus Christus in seine Glorie eingegangen war. Aber Christus hat, schon in der Nähe des Calvarienbergs, unserm Glauben unendlich aufgeholfen, indem er seinen Leib dem Osterlamm, das gegessen worden war, substituierte, den Kelch, der sein Blut enthielt, in seine Hände nahm und die Apostel trinken hieß mit der Ver-

² „Wenn man sagt, daß das Abendmahl das liturgische 'Supplement' des Kreuzes ist, muß man auch hinzufügen, daß das Kreuz das 'Supplement' des Abendmahls ist“ (Duguet).

sicherung, daß dies dasselbe Blut sei, das er in einigen Stunden vergieße, oder vielmehr, das schon vergossen war, wenn auch auf eine geheime, unsichtbare Art... Er hat uns überzeugt, daß das Mysterium seines Todes sakramental fortgesetzt werden konnte, indem er seinen Tod vorwegnahm. Er hat uns die Macht offenbart, seinen Leib an verschiedene Orte zu versetzen, indem er den Aposteln in seiner Person natürlich sichtbar blieb und sich ihnen gleichzeitig unter den sakramentalen Symbolen der Eucharistie hingab.“ So hat er uns zu glauben ermöglicht, daß, „wenn er zum Himmel aufgefahren wäre, er nichtsdestoweniger im Sakrament der Eucharistie, da er als der gleiche an verschiedenen Orten zu sein vermochte, gegenwärtig sein würde“.

Die im vorangehenden vor allem nach Duguet zitierte Opfertheorie des Oratoriums, der auch Bossuet verbunden war, blieb nicht das religiöse Erlebnis einzelner. Der Oratorianer François Aimé Pouget († 1723) verfaßte den schon erwähnten Katechismus von Montpellier, der hundert Seiten zu zwei Kolonnen über das hl. Opfer enthielt. Die Gläubigen sollten, sagt schon Duguet, erfassen, „wie das Priestertum Jesu Christi und sein Opfer den Menschen mitgeteilt werde, wie der Priester — und in gewissem Sinne das Volk — mit ihm nur ein Pontifex, wie die Gerechten mit ihm nur eine einzige Hostie sind“. Der Einfluß des Oratoriums auf die liturgische Formung der Gläubigen, auf die Umwandlung ihrer „activité dévote“ in eine „activité liturgique“, auf ihre Entwöhnung von subjektiven Meditationen während der hl. Messe, auf ihre Befähigung, „der so schnellen, so wenig diskursiven Bewegung des Opfers zu folgen“, auf ihren Verzicht, beim Kommunionempfang „das Gebet zu einem geistlichen Exercitium, zu einer Askese der Phantasie und des Gedächtnisses zu machen“, war natürlich nicht ungehemmt, aber er hatte bestimmende Kraft. Von größter Bedeutung war hier das Werk *Über die beste Art der heiligen Messe beizuwohnen* von Nicole Letourneux (1680). „Was kann der Christ besseres tun“, lehrt Letourneux (S. 193), „als allem, was er während der hl. Messe denken, sagen und tun könnte, das vorzuziehen, was die vom Heiligen Geist unfehlbar geleitete Kirche denkt, sagt und tut.“ Für die Kirche ist die Messe „das gemeinsame Opfer... des Priesters und des Volkes...: Der Priester tut, von der Konsekration abgesehen, nichts, was das Volk nicht mit ihm tut“ (p. 56 ff.). Letourneux schließt sich in seinem vielgelesenen Katechismus an François II. de Harlays, des Erzbischofs von Rouen, des „großen Freundes des Oratoriums“, bedeutende Abhandlung über die richtige Art, der Pfarrmesse gut beizuwohnen, an, die 1651 erschienen, beim ganzen französischen Klerus beliebt war und von Dom Guéranger begeistert gerühmt wurde (*Institutions liturgiques* [1851] III p. 173 f.). Aber Letourneux hat Harlay nicht nur reproduziert, sondern entscheidend verbessert. „Die Mehrzahl der Menschen“, sagt er, „hat keine Ahnung von der Bedeutung des Wortes, das wir so oft bei der Opferfeier sprechen: Oremus — es soll heißen, daß ihr euch dem Gebet des Priesters, das ihr durch ihn verrichtet, verbinden müßt und nicht Privatgebete vorziehen dürft: Dazu ist nicht die Zeit. Alle andern Gebete müssen verstummen, wenn der Priester betet und das Opfer für euch vollzieht... So wird aus Priester und Volk ein Leib, der Jesus Christus inkorporiert ist... Beim 'Orate fratres' sagt der Priester, um uns zu zeigen, daß die ganze Handlung der Kirche Priester und Gläubigen gemeinsam ist:

‘Ut meum ac vestrum sacrificium’. Es gibt kein partikulares Opfer... Es wäre gut, daß alle die Antwort wüßten, die sie miteinander zu geben haben —: ‘Suscipiat...’ oder wenigstens ihre Intention mit der des Meßdieners verbanden.“ Letourneux beruft sich für seinen Appell an die liturgische Beteiligung der Laien auf den frommen und gelehrten Jesuiten Rodriguez, der schreibt: „Die beste Weise, der Messe beizuwohnen, ist die, sich mit dem Priester zu vereinigen, sich an ihn anzuschließen, ihm zu folgen und ihn in allem, was er tut, nachzuahmen... die gleichen Dinge zu tun und zu sagen, soweit es möglich ist“ (p. 185—188). Letourneux sucht in seinem Kapitel *Antwort auf einige Einwände* diese von den letzten Päpsten wieder eindringlich empfohlene Anteilnahme der Gläubigen an der Messe zu verteidigen. Ist sie doch inzwischen nach Letourneux einige Jahrhunderte lang als „skandalös“, „an Häresie streifend“ und „jansenistisch“ bekämpft worden. Die liturgische Bewegung von heute erneuert die Bemühungen Letourneux’, die, um mit Bremond zu sprechen, „eine der edelsten Traditionen des siebzehnten Jahrhunderts sind“. P. Claude Judde SJ († 1735) antwortet auf die Frage, ob er die Methode, dem Priester in der Messe vom Anfang bis zum Ende zu folgen, gutheiße: „Ich hätte es nicht getan, bevor die Übung sich fast allenthalben durchsetzte... aber die Kirche toleriert sie, man kann sich ihrer jetzt ohne Skrupel bedienen, vorausgesetzt, daß man sich nicht einbildet, man sei Priester wie der Priester und konsekriere mit ihm“ (*Oeuvres spirituelles* V p. 397). Diese Skrupel zittern noch in Dom Guérangers Bemerkung nach, daß „die Jansenisten den christlichen Opferbegriff hinsichtlich des Anteils der Gläubigen ändern wollten“ (*Institutions liturgiques* III p. 212). Letourneux und seinesgleichen hatten aber eine durchaus klare Unterscheidungsfähigkeit für die Funktionen des Priesters und der Gläubigen. Er sagt: „Die Oblation der göttlichen Opfergabe geschieht nicht wie die Konsekration durch den Priester allein... Nachdem der Priester mit Jesus Christus gesprochen hat: ‘Tuet dies zu meinem Gedächtnis’, nimmt er wieder die Funktion eines Dieners des Volkes auf und sagt im Namen aller: ‘Unde et memores’: Aber er hat in der Person Jesu Christi gesprochen, insofern Jesus Christus und nicht die Kirche konsekriert.“ Harlay hatte schon energisch in seinem weitverbreiteten Buche darauf hingewiesen, daß die Gläubigen vom Priester „ihren Anteil an seiner Hostie als vom immolierten Opfer erbitten sollen, nicht nur für sich, sondern in der Person des Priesters durch sich“. Beachtenswert ist, wie der in seiner Zeit nicht weniger als Harlay gelesene Letourneux rügt, daß „nicht nur die meisten außerhalb der Messe kommunizieren, sondern daß das Volk, wenn es in der Messe kommuniziert, das Confiteor und das Domine non sum dignus wiederholen muß, obgleich es beides mit dem Priester gesprochen hat“ (p. 166). Er meint, daß man auf die Kommunion in der Messe die Gebete und Zeremonien des Kommunizierens außerhalb der Messe übertragen hat: „Denn ich kann nicht glauben, daß man die Gläubigen durch eine Wiederholung des Bekenntnisses gründlicher reinigen möchte, da der Priester ja auch nicht das Confiteor wiederholt, bevor er kommuniziert, obwohl er wahrlich keiner geringeren Reinheit als die andern bedarf“ (p. 174—176). — Denjenigen, die aus der disziplinären kirchlichen Vorschrift, wonach der Kanon leise zu rezitieren ist, eine Philosophie des Mysteriengeheimnisses herleiten möchten (vgl. Valle-

mont, *Du secret des Mystères ou l'apologie de la rubrique des missels* 1710), antwortete Letourneux: „Ich habe schon bemerkt, daß der Kanon früher ganz laut gesprochen wurde, und daß es heute noch in der griechischen Kirche so geschieht. Die leise Rezitation des Kanons ist darum der Liturgie nicht wesentlich, und es läßt sich nicht daraus folgern, die Kirche wolle, daß die Laien nicht wissen, was im Kanon gelesen wird.“ Aber die für den Mystiker keiner Verteidigung bedürftige Abänderung der disziplinären Vorschrift „hindert die Gläubigen auch durchaus nicht, dem Priester zu folgen... Sie können sich leicht einprägen, was leise gesagt wird, da es jeden Tag der gleiche Text bleibt“³. Letourneux dachte nicht daran, einer Änderung der Disziplin das Wort zu reden, wie es gegen Ende des 17. und während des ganzen 18. Jh. unweise Reformer anstrebten, die den lautgesprochenen Kanon wieder einführen wollten. Letourneux schreibt im J. 1680 darüber die unmißverständlichen Worte: „Manche verurteilen gleich, weil sie wissen, daß in den ersten Jahrhunderten einiges anders praktiziert wurde, die Änderung, die die Kirche vornahm, und beklagen sich bitter darüber, daß man nicht den alten Brauch wieder einführt. Sie reden oft wie Häretiker, die, um ihre Abtrennung zu rechtfertigen, unaufhörlich den Katholiken die Einführung rein disziplinärer Änderungen zum Vorwurf machen... Die Kinder der Kirche sollten es sich ehrfurchtsvoll versagen, solche Entwicklungen zu kritisieren... Wenn man nicht einsieht, warum die Kirche dergleichen Anordnungen getroffen hat, sei man überzeugt, daß sie weise daran tat.“

*

*

*

Wir haben, indem wir die Texte fast rein für sich sprechen ließen, nur ein paar Konturen der Erneuerung liturgischen Geistes im großen Jahrhundert Frankreichs angedeutet. Wenn auch der Ertrag der systematischen und praktischen Theologie jener Zeit für die liturgiegeschichtliche Forschung damit nicht im mindesten umrissen werden konnte, läßt sich vielleicht schon aus dem wenigen Gesagten ahnen, wie nahe manche der damaligen Theologen der traditionellen, in diesem Jahrbuch vertretenen Mysterienlehre standen. Auch das sonst mehr dem asketisch-mystischen Subjektivismus hingegebene 17. Jahrhundert war also in seinen besten Vertretern dem Mysterium nicht fremd, und die Frage ist erlaubt, ob wir nicht in der heutigen Reform des liturgischen Lebens, um mit Bremond zu reden, „edelste Traditionen des 17. Jahrhunderts“ weiterführen.

³ Zu Letourneux' Zeit wurden Übersetzungen des Ordo Missae ins Französische mit kirchlicher Gutheißung in Hunderttausenden von Exemplaren verbreitet.

Eduard M. Lange (Düsseldorf).

Versuch eines Neubaus der Liturgik¹. Theol. u. Glaube 9 (1927) 238—254 [s. Jb. 7 Nr. 10] brachte aus der Feder des Herrn Prof. Fr. Schubert eine Übersicht über die Vorschläge, welche bis dahin für eine Neugliederung der Liturgik gemacht worden waren. Insbesondere hat die Wiederentdeckung des Mysteriengedankens an den bisherigen Stoffeinteilungen gerüttelt, welche das

¹ Die Schriftleitung übergibt gerne diesen Vorschlag der Öffentlichkeit, ohne selber dazu Stellung zu nehmen.

organische Wachstum der Liturgie nicht deutlich werden ließen. Schubert hat auf die Schwierigkeiten des Neubaus hingewiesen und dem praktischen Versuch noch mehr prophezeit. Seit dieser Veröffentlichung war die Einzelarbeit recht fruchtbar, und besonders das punctum saliens, die Gewißheit des Mysteriencharakters der Liturgie, wuchs, nicht zum wenigsten durch die Kontroverse Umberg-Casel [Zschr. f. Asz. u. Mystik 1 (1926) 351—366 bzw. Jahrb. f. Liturgiewissenschaft 8 (1928) 145—224]. Neuerscheinungen, welche zu dem Problem hätten Stellung nehmen können, verließen den traditionellen Aufbau nicht. Vorlesungen, welche der Verfasser zu halten hatte, zwangen ihn, den Versuch eines Umbaus zu machen. Es schien ihm, als könnte man nicht mehr nur die verschiedenen Kapitel durch Bezugnahme auf neueste Forschungsergebnisse erweitern und ergänzen.

Im folgenden wird der Versuch vorgelegt. Einige Erläuterungen seien der Übersicht vorausgeschickt.

Es ist ein Versuch! Die Schwierigkeiten, das liturgische Leben zu systematisieren, begegnen einem auf Schritt und Tritt; aber das Leben ist doch wieder nicht so unlogisch, daß sich die einzelnen Äußerungen gar nicht ursächlich verknüpfen ließen. Deshalb ist der Versuch gemacht worden, die innere Verwandtschaft der Stoffe für die Einteilung maßgebend sein zu lassen, nicht dogmatische Gesichtspunkte.

Die Verteilung verwandter Stoffe auf auseinanderliegende Kapitel ist manchmal notwendig. Während z. B. die Sprache als Ausdrucksmittel des Kultgedankens überhaupt im einleitenden Teil behandelt wird, kann die vom Mysterium geformte Kultsprache naturgemäß erst viel später besprochen werden. Auch Wiederholungen lassen sich nicht ganz vermeiden. So stößt das Problem der geistigen Umstellung von der antik-römischen zur mittelalterlich-nordischen Art immer wieder auf. Die Liturgik verlangt ja wohl auch nicht einen Aufbau wie die Mathematik, in der man niemals eine Kenntnis voraussetzen darf, welche innerhalb des Systems noch nicht vermittelt worden ist. Weil der Christ die Liturgie erst lebt und nachher begreift, können wir bei dem Benützer einer Liturgik doch eine scientia confusa voraussetzen und benützen, ohne einen methodischen Fehler zu machen.

Auch über die Zuordnung mancher peripheren Stoffe wird sich streiten lassen. Es sind das Schönheitsfehler, die wenig bedeuten gegenüber den Spannungen, welche die althergebrachte Disposition auch enthält. So scheint es mir nicht angängig, liturgisches Wort, Zeit, Raum, Gewand, Gerät mit der Handlung nur dadurch zu verbinden, daß man sie als Erfordernisse des Kultaktes auffaßt. Logisch und historisch hat sich doch die Idee alle diese Hilfsmittel erst entwickelt oder geformt.

Ich bin mir bewußt, daß die Symmetrie der 4 Abschnitte des zweiten Teiles nur äußerlich vorhanden ist. Es ist eine technische Frage, ob man den Abschnitten I bis III noch eine zusammenfassende Überschrift geben soll, welche sie dem Abschnitt IV gegenüber auch inhaltlich abgrenzt.

Notwendig scheint eine breitere Grundlegung der Liturgik, vor allem ihr Einbau in die natürlichen Vorläufer. Nirgends ist soviel Gelegenheit, sich mit der Religionsgeschichte auseinanderzusetzen. Wir gewinnen einen neuen Einblick in die Übernatur und ihre Diesseitsbezogenheit und Einzigartigkeit. Ganz gewiß leisten wir unseren Zuhörern und Lesern zugleich den

größten Dienst, wenn wir den religionsgeschichtlichen Schwierigkeiten nicht aus dem Wege gehen. Notwendig ist auch die Hineinstellung der Liturgie in die tiefste Auffassung von der Kirche.

Es ist eine Bereicherung der Liturgik, wenn sie in der Mysterienidee den Zentralgedanken hat, von dem aus alle Formen des liturgischen Lebens sich begreifen lassen. Wenn der vorliegende Versuch diese Verknüpfung darzustellen versucht, so soll damit zu dem latenten Streit über Geltung und Wert der Frömmigkeitstypen nicht Stellung genommen werden. Die Liturgik allein kann da auch kaum entscheiden. Das Wort der Geschichte der Frömmigkeit wiegt bei dieser Frage gewiß auch schwer.

Da der folgende Aufriß aus akademischen Vorlesungen hervorgegangen ist, enthält er alle Gebiete der Liturgik. Wo er mit der üblichen Stoffbehandlung übereinstimmt, sind die einzelnen Stoffe nicht eigens angegeben. Dagegen ist wohl eingefügt, welche Gegenstände über den Rahmen der üblichen Liturgiken hinaus behandelt werden müßten. In der Auswahl der Materien wird sich der Lehrer oder Schriftsteller nach seinem Publikum richten. Dem Bedürfnis und der persönlichen Überzeugung muß auch die Abgrenzung der Liturgik von einer ausgesprochenen Rubrizistik, vom liturgischen Recht und manchen pastoralen Fragen überlassen bleiben, welche nicht ganz so leicht ist, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Der Aufriß will, das ist das Wesentliche, ein Beitrag sein zu einem Neubau der Liturgik.

I. Teil. Einleitung in die Liturgik.

1. Kap. Der Name „Liturgie“ als Führer zum Begriff.

Eine vorläufige Definition wird gewonnen aus der Etymologie und der Verwendung bei den Griechen, in der LXX, im N. T., in der Frühkirche.

2. Kap. Religion — Kultus — Liturgie.

Das Verhältnis von Religion und Kult. Allgemein-menschliche Kultformen, ihr Verbleiben und Einfluß im übernatürlichen Kult. Die drei Kultgruppen. Stellungnahme zur Religionsgeschichte. Einige Hinweise für die Benutzung der religionsgeschichtlichen Forschungsergebnisse.

3. Kap. Methoden und Aufgaben der Liturgik.

Historische und systematische Methode, Kennzeichnung und Anwendung. Aufgaben.

4. Kap. Die primären Quellen der Liturgik.

Meßbuch, Brevier usw. in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

5. Kap. Die sekundären Quellen der Liturgik.

Geschichte der Liturgik. Die Hilfswissenschaften.

6. Kap. Die Ausdrucksmittel des Kultus.

§ 1. Das Symbol.

Wesen des Symbols. Die Bedeutung der symbolischen Haltungen, Handlungen und Gegenstände im natürlichen, jüdischen und christlichen Kult.

§ 2. Die Sprache.

Spr. als Ausdruck des Gedankens. Prosa, Poesie, kultische Musik.

7. Kap. Die Liturgie als Kult der Kirche.

Aus der mystischen Auffassung von der Kirche als fortlebender Christus ergibt sich die eigentliche Tiefe des Liturgiebegriffes.

§ 1. Die „Una Ecclesia“ und die Liturgie.

Aus der neugeschaffenen kirchlichen Gemeinschaft folgen der Gemeinschaftscharakter der Liturgie, die Eigenart der konkreten liturgischen Gemeinschaft, die Leitung des lit. Lebens durch die kirchliche Hierarchie. Liturgisches Recht in der

geschichtlichen Entwicklung und lit. Verpflichtung. Gebetsnorm und persönliches Gebet.

§ 2. Die „Mater Ecclesia“ und die Liturgie.

Die mystisch-reale Wirkung der Liturgie. Das Mysterium als Weg der Neuschöpfung. Mysterienidee und Mysterienkult in seiner Vollendung im griechischen Kulturkreis. Stellung der Väter zum Mysterium. Folgerungen für die Definition der kathol. Liturgie, für die Notwendigkeit der Lit., für die Stellung Christi in der Lit., für die Art der gewirkten Gnaden, für die Teilnahme an der Lit., für die Unersetzbarkeit des mittätigen Menschen etwa durch Schallplatte u. ä. Liturgische Verwandtschaft von Opfer, Sakrament und Sakramentale.

§ 3. Die Hauptformen und das Objekt der Liturgie.

Opfer und Gebet. Die doppelte Stellung Christi in der Liturgie im Verlauf der Geschichte. Zusammenhang zwischen Heiligenverehrung und Totenkult. Historische Stellung der Kirche zur Heiligenverehrung.

II. Teil. Die Mysterienfeiern.

I. Abschnitt. Das Opfer.

1. Kap. Die Entwicklung.

§ 1. Das Opfer als Mysterium.

Nach N. T., liturg. Texten, Vätern.

§ 2. Die Eucharistiefeyer bis zu ihrer Verselbständigung und Differenzierung.

§ 3. Die Differenzierung der Meßliturgie. Die Gruppen.

2. Kap. Die gegenwärtige Meßliturgie.

§ 1. Name, Einteilung, Bedeutung der einzelnen Teile, Erklärungsgrundsätze.

§ 2 u. 3. Die Vormesse und die Gläubigenmesse.

II. Abschnitt. Das Gebet.

1. Kap. Die Entwicklung.

§ 1. Das Stundengebet als Mysterium.

Stundengebet ist nicht selbständiges M., sondern Ausstrahlung des Meßmysteriums.

§ 2. Geschichte des Stundengebets.

2. Kap. Das gegenwärtige Offizium.

§ 1. Name, Einteilung, Bedeutung der Teile, Erklärungsgrundsätze.

§ 2. Die einzelnen Gebetsstunden.

§ 3. Aus Messe und Offizium abgeleitete Gebete.

Litaneien, Prozessionen, Volksandachten überhaupt und insbesondere die Entwicklung der eucharistischen Andachten.

III. Abschnitt. Die Darstellung des Mysteriums in Raum Zeit, Sprache, Gerät.

1. Kap. Der Kultraum.

§ 1. Der Kultraum als Darstellung des Mysteriums.

Die Mystik von Altar und Kirchenraum. Die allmähliche Formung des lit. Raumes aus dem M. Der Kirchweihritus.

§ 2. Die einzelnen Kulträume.

Altar, Altarraum, Schluß und seine Anbauten.

2. Kap. Die Kultzeit.

§ 1. Die lit. Zeiten als Darstellung des Mysteriums.

Die Fülle der Mysterienfeier wird auseinandergefaltet. Entstehung des Einzel-festes und Festkreises. Die Motive für die Entfaltung des Festzyklus. Die Struktur des Kirchenjahres. Die Loslösung mancher Festfeiern vom Kirchenjahr.

§ 2. Der Sonntag und die Wochentage.

§ 3. Der Osterfestkreis.

§ 4. Der Weihnachtsfestkreis.

§ 5. Die übrigen Feste des Herrn.

§ 6. Der Kult der Passionsreliquien und Christusbilder.

§ 7. Die Festfeiern der Heiligen.

Beziehung von Heiligengedächtnis und Mysterium. Die einzelnen Feste.

§ 8. Der Kult der Heiligenreliquien und Bilder.

3. Kap. Das Kultwort.

Die Bildung der Kultsprache unter dem Einfluß antiker Formgesetze und christlicher Gedanken. Rhythmische Prosa und ihre Vertonung. Hymnus, Sequenz, Reimoffizium, Tropus, Volkslied. Die jüngsten kirchenmusikalischen Richtlinien.

4. Kap. Die Kultkleidung und das Kultgerät.

Die Bildung unter dem Einfluß des praktischen Bedürfnisses, antiker Form und christlicher Symbolik. Die entsprechenden Weihungen.

IV. Abschnitt. Die das Opfer begleitenden Mysterien.

In jedem der folgenden §§ wird der Mysteriencharakter bzw. die Beziehung auf der M. und die historische Entwicklung der Liturgie gezeigt.

1. Kap. Die Mysterien der kirchlichen Gliedschaft.

§§ 1—5. Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße (Ablassriten), h. l. Ölung (Sterbesegen, Begräbnisriten).

2. Kap. Die Mysterien für die kirchlichen Stände.

§ 1. Die Weißen des priesterlichen Standes.

§ 2. Die Weißen des jungfräulichen Standes.

§ 3. Die Weißen des ehelichen Standes.

Sakrament der Ehe, Sakramentalien um Ehe und Familie.

§ 4. Die Weißen des Laienstandes.

Die Sakramentalien für die Heiligung des Alltags und Berufes.

Burchard Thiel OFM (Breslau).

Eine dringende Bitte zur Reformierung des Katechismus. Erzb. Williams von Birmingham schreibt in „The Clergy Review“ 1931 Nr. 5 S. 453 ff. einen hochinteressanten Artikel über die Reformbedürftigkeit des Katechismus: *A Plea for the revision of the Catechism*. Er beklagt, daß man im englischen Katechismus zur sehr am alten Schema hänge und sich gar nicht bewußt werde, daß durch die Kommunion-Dekrete Papst Pius' X. und die christozentrische Neugestaltung der Frömmigkeit und Theologie das Bedürfnis entstanden ist, daß der Katechismus diesen Tatsachen Rechnung trage. Immer noch stehen das sakramentale und vor allem das eucharistische Leben in der theoretischen Unterweisung noch nicht an dem Platz, der ihnen gebührt. „Immer noch hören die Gläubigen zu wenig davon, daß sie als Glieder Christi an seinem Hohenpriestertum im Sakrament der Messe lebendigen Anteil haben sollten.“ „Die beiden obengenannten Tatsachen haben das christliche Leben vereinfacht.“ „Vor Pius X. bestand die Gefahr, daß der Glaube einigen Leuten, irrtümlicherweise allerdings, als ein System von Gesetzen erschien, denen man gehorchen, von Behauptungen, die man glauben müsse, von Pflichten, die man erfülle, kurzum, ein Schema, nach dem man leben müsse. Aber sehr schnell, fast unglaublich schnell wurde der Glaube zu einer organischen Einheit, einer vital und persönlich gewordenen Religion, da Christus alle seine Glieder umfaßt in der Kirche, die durch ihn lebt und sein mystischer Leib ist“ (S. 455). „Die christozentrische Bewegung hat in der Tat Katholiken fast jeden Alters

und jeder Entwicklungsstufe erfaßt.“ Der Erzb. will nicht etwa den ganzen Katechismus umstürzen; sondern das „wirklich wesentliche Element muß eine neue Ordnung und Betonung sein“. Der beste und anregendste Weg für ein Kind, sich der offenbarten Wahrheit zu nähern, geht über Jesus Christus, unseren Herrn. Darauf baut er auch das Schema des neuen Katechismus folgendermaßen auf:

I. Gott

II. Der menschgewordene Sohn

a) Christus — der Weg, die Wahrheit und das Leben

b) Christus — unser Erlöser

Das Erlösungsopfer

III. Christus — unsere Erlösung

a) in der Messe

b) in der heiligen Kommunion

Er selbst unser Leben

IV. Christus — das Leben der Kirche

a) die er gründete

b) durch die er spricht mit Autorität

c) durch die wir mit ihm in der Gemeinschaft der Heiligen vereint sind

V. Christus — das Leben seiner Glieder

a) die Sakramente als Zuleitung seines göttlichen Lebens zu uns

b) das Christusleben in uns drückt sich aus im Glauben (Apostolisches Glaubensbekenntnis)

in der Hoffnung (Gebet: Vaterunser, Ave-Maria)

in der Liebe (Gottes Gebote, Kirchengebote, christliche Lebensregel).

Es will mir scheinen, als ob unser Deutscher Einheitskatechismus den Tatsachen, die Erzb. W. so klar überschaut, noch lange nicht gerecht würde. Vielleicht können diese Anregungen auch uns Deutschen dienlich sein. Nur in einem möchte ich mir einen anderen Vorschlag erlauben. Ich möchte bitten, die Eucharistie nicht so stark zu isolieren und zu den übrigen Sakramenten in engere Beziehung zu stellen.

H. A. Reinhold (Bremerhaven).

Literaturbericht

unter regelmäßiger Mitwirkung von Urbanus Bomm OSB (Maria Laach), Lorenz Dürr (Braunsberg in Ostpr.), Robert Eckert SVD (St. Gabriel-Mödling), Louis Gougau OSB (Farnborough), Odilo Heiming OSB (Maria Laach), Hildebrand Höpfl OSB (Rom), Theodor Klauser (Rom), Michael Kordel (Krakau), Anton L. Mayer (Freising), Johannes Pinski (Berlin), Matthaeus Rothenhäusler OSB (Rom), Laurenz Schmedding (Dorsten i. W.), Alexander Schnütgen (Berlin), Joseph Vives (Barcelona), Damasus Winzen OSB (Maria Laach)

bearbeitet vom Herausgeber.

Dieser Bericht umfaßt die liturgiewissenschaftliche Literatur des Jahres 1931 und Nachträge zu den früheren Berichten. In einigen Fällen wurde über den 1. I. 1932 hinaus vorgegriffen. Andere Nummern wurden zu genauerer Berichterstattung zurückgestellt, da die bibliographischen Angaben in den liturgischen Zeitschriften leicht zu finden sind. Absolute Vollständigkeit konnte und sollte nicht erreicht werden. Ergänzungen und Berichtigungen werden dankbar angenommen. Besprechungsstücke und Sonderabzüge bittet man an die Schriftleitung des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft (Maria Laach, Rheinland) zu senden.

Wenn die einzelne Nummer nicht unterzeichnet ist, stammt sie von dem Bearbeiter des ganzen Abschnittes.

Der Bericht über den Gregorianischen Gesang umfaßt diesmal die Jahre 1930 und 1931. Die Pastoraliturgik wurde unter dem Titel „Allgemeines“ mitberücksichtigt. Die monastische Liturgie (worunter die Liturgie des eigentlichen Mönchtums und die der gottgeweihten Jungfrauen verstanden wird, nicht jede Ordensliturgie) erscheint von jetzt ab in einer eigenen Abteilung.

Allgemeines.

Von Odo Casel OSB.

I. Wesensbestimmung; Stellung zu Dogma, Kunst, Erziehung usw.

R. Will, *Le Culte. Étude d'Histoire et de Philosophie religieuses*. Tome II: *Les formes du Culte* (Études d'Hist. et de Philos. relig. publiées par la Faculté de théol. protest. de l'Université de Strasbourg fasc. 21. Paris 1929). Der 1. Band des großen Werkes, das nach seiner Vollendung eine umfassende Kultphilosophie darstellen wird, erschien 1925 und ist von uns Jb. 5 Nr. 1 besprochen worden; er behandelt die Beziehung des Kultsubjektes zu Gott. Der vorliegende 2. Band verbreitet sich über die Kultphänomene d. h. die Erscheinungsformen des Kultes. Der 3. soll die Soziologie des Kultes bringen. Wie schon der 1. Bd. zeigte, behandelt Vf. sein Thema vom Standpunkte der Philosophie und Religionswissenschaft aus, setzt aber dabei die christliche Offenbarung voraus. Der neue Band ist gegenüber dem 1. reifer an Durchdringung des Stoffes und an Einzelkenntnis. Auch

nat er sich von der noch stark subjektivistischen Einstellung, die im Kult zunächst nur den Ausdruck individueller oder sozialer religiöser Erfahrungen sah, mehr freigemacht und erkennt das Wirken objektiver göttlicher Kräfte im Kult mehr an. Das Werk ist ein neuer Zeuge dafür, wie stark auch auf protestantischer Seite das Streben und die Sehnsucht nach einem objektiven, wahrhaft von Gott geführten und beherrschten Kulte ist. Freilich dringt der Vf. noch nicht bis zum Letzten vor, sondern bleibt aus Furcht vor „Magie“ oft auf halbem Wege stehen. Überall dort, wo das Heilige unabhängig vom „Glauben“, d. h. der subjektiven Verfassung und Mitwirkung, vorhanden ist und wirkt, glaubt er vor „Magie“ warnen zu müssen. Konsequenterweise erkennt er dem Goltmenschen nicht die Gottheit „im absoluten Sinne“ zu. Trotzdem hat W. auch die göttliche Seite des Kultes in vieler Hinsicht tief erfaßt und weiß dem Werte und der Bedeutung der Liturgie beredten, klaren und warmen Ausdruck zu geben. So ist sein Werk auch dem Liturgiker sehr anregend und willkommen; vielleicht wird es auch den heute lebendig gewordenen Bestrebungen nach einer Neuordnung der Liturgik (vgl. auch oben S. 163 ff.) Antrieb geben. An anderer Stelle werden wir uns mit dem Werke ausführlicher befassen und geben hier nur eine kurze Übersicht über den Inhalt. Nachdem der Vf. sein Thema als die Phänomenalität des Kultes bestimmt und die wichtigen Begriffe „Symbol“ und „Liturgie“ (dieses Wort nimmt er nur für den Dienst der Gemeinde) festgelegt hat, behandelt er im I. Teil die Prinzipien der Kultphänomenalität, u. zw. die Notwendigkeit des Kultes (psychisch und metaphysisch), die Beziehungen des Kultphänomens zu Gott und Seele in der auf- und absteigenden Linie (Kult als Werk Gottes; Erfassung des Kultgegenstandes im Symbol usw.), die Werte des Kultph. (symbol. Wert aus dem Zusammenklang von Sinnhaftigkeit und Geistigkeit; religiöse Evidenz aus dem Ausgleich zwischen Verständlichkeit und Unbegreiflichkeit; Rhythmus aus Statik und Dynamik; Stil aus Einheit und Mannigfaltigkeit; Ordnung aus Zwang und Freiheit). Der II. Teil behandelt die Erscheinungsformen des Kultus in deskriptiver und zugleich philosophisch-psychologischer Betrachtung, u. zw. die sachlichen Phänomene (Sehph., Hör-, Geruchs-, Geschmacks-, Tastsinnsph.), dann die Kultperson, die Kulthandlung und die kultische Atmosphäre. Dieser Überblick gibt natürlich keinen Eindruck von der ungeheuern Inhaltsfülle des Buches, erst recht nicht von der feinsinnigen und von frommem Gefühl erfüllten Art des Vf. Eine genauere Inhaltsangabe mit kritischen Bemerkungen gebe ich in der Theol. Revue; möge der 3. Bd. bald erscheinen! [1

K. B. Ritter, *Die Kirche und ihr Kultus* (Mschr. f. Gottesdienst und kirchl. Kunst 36 [1931] 254—271). „Eine Besinnung auf Wesen und Gestalt des evangelischen Kultus setzt eine Besinnung darüber voraus, was nach evangelischem Verständnis Kirche ist.“ Die Kirche ist für R. der Ort, wo die Verwandlung des Menschen sich vollzieht; sie ist eine Gemeinschaft, die über sich selbst hinausweist, in der die menschliche Gemeinschaft transzendiert. Im Kultus bleibt sich die Kirche ihres transzendenten Ursprungs und Zieles bewußt. Das Geschehen, das in der Kirche bezeugt wird, ist der Weg des Christus durch den Tod zum Leben, auf Grund dessen der Mensch sein Selbstbewußtsein wandelt in ein objektives Verhältnis zur Wirklichkeit. Die Kirche hat ihren Zweck in sich selbst, nicht in der Rettung der Einzelseele oder des Volkes. Sie ist der Ort, wo der Leib Christi zu den vollkommenen Maßen Christi heranwächst. Das Dasein der Kirche in Zeit und Raum weist über sich hinaus, ist symbolisch. Als ein symbolisches Dasein ist sie praktisches und kultisches Zeugnis zugleich. Der Kultus ist symbolische Repräsentation der Kirche. „Der Kampf gegen den kultischen Leistungsgedanken, den die Reformation geführt hat, darf nicht zur Aufnahme des sittlichen Leistungsgedankens führen.“ „Man könnte ja mit Recht sagen, daß die soziale, die pädagogische, die sittliche Betriebsamkeit des Protestantismus das Wesen der Kirche viel ärger

verdunkelt, als es durch alle kultische Leistung, als es durch alles fromme Werk der Wallfahrten und Gebete und Gelübde und Opfer geschieht.“ Die Kirche ist auch nicht eine Organisation zur Verbreitung „theologischer“ Ansichten. Sie ist vielmehr hervorgegangen aus der Menschwerdung Gottes in dem Sohne der Jungfrau, dem Gegenwärtigwerden des göttlichen Lebens in dem, der sagen konnte: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“. „Nicht die Worte Christi, sondern sein Sein, das freilich in seinen Worten, aber ebenso in seinem Tun und Leiden, in seinem Kreuz und seiner Auferstehung Gestalt gewinnt, sind der Ursprung der Kirche.“ Jesus wird für die Seinen zum Christus. „Mit innerer Notwendigkeit wird damit die Kirche zur Kultgemeinschaft.“ Durch den Humanismus, die Entdeckung des Bewußtseins-Ich trat im Protestantismus eine Überschätzung des Bewußtseins ein, wobei vergessen wird, daß alle echten Entscheidungen aus ganz andern Tiefen geboren werden. Der Protestantismus beruft sich für seinen Wort-spiritualismus darauf, daß er das prophetische Element in der Gesamtkirche verkörpere. „Aber auch das prophetische Element kann sich fruchtbar immer nur auswirken auf dem Hintergrund kultisch geformter Lebensgemeinschaft.“ Das Wort bildet Gemeinschaft, „die aber als Gemeinschaft zur kultischen Formung drängt, da sie sich die Tiefe ihres Daseins nur kultisch vergegenwärtigen kann, da sie im Kultus die Repräsentation ihres geschichtlich-übergeschichtlichen, ihres transzendierenden Seins hat“. Im Protestantismus ist das Wort der Verkündigung der Diskussion anheimgefallen, ist nicht mehr Vergegenwärtigung eines göttlichen Handelns. Der Weg zur Überwindung dieses Zustandes durch einen Rückgriff auf kathol. Substanz, wie ihn die Hochkirche versucht, „ist wohl nur für einzelne Menschen gangbar, die noch echte Verbindung mit der kultischen Tradition haben“. Die Kirche wird erst wieder sichtbar, wenn der Mensch wieder sein Preisgebeben an die transzendente ihm nicht mehr verfügbare Tiefe der Wirklichkeit wieder einsieht. Dann ist das Auge geöffnet für ein Sein, das sich wesentlich im Symbol verwirklicht. — „Christlicher Kultus ist Vergegenwärtigung des Christus, der auf die Erde gekommen ist in unser Fleisch und Blut; der jetzt und hier zu den Seinen kommt als Geist, der lebendig macht, als der 'Christus in uns'; der kommen wird in Herrlichkeit. Der Kultus ist also Repräsentation eines übergeschichtlichen Geschehens in der Geschichte, die Er-Innerung an ein Ereignis der Vergangenheit, die glaubende, hoffende Vorwegnahme eines Ereignisses der Zukunft und zugleich in dieser Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft die Darstellung eines gegenwärtigen Geschehens. Im Kultus vollzieht sich also die repräsentative Anteilnahme der Kirche am Leben des Christus.“ „Im Kultus als Liturgie wird die Kirche in ihrem gesamten Dasein repräsentiert. Die liturgische Form ist die Erscheinungsweise der Kirche überhaupt.“ „Die Liturgie bekennt und betet das Dogma und tut dies in einer objektiven Sachlichkeit, die so jedenfalls der Form nach der Predigt nicht eignet. Sie spricht aus und stellt dar, was in Christus geschieht. Und zwar stellt sie das auch der Form nach als ein Geschehen dar. Sie führt durch das Drama des Christusjahres hindurch.“ In der Lit. offenbart sich die Kirche als überindividuelle Gemeinschaft und wird die Kontinuität der Kirche und damit des Heilshandelns Gottes anschaulich. Wodurch kommt der Symbolcharakter des Kultus zum Ausdruck? Da der Kultus eine Repräsentation der Kirche ist, die sich verwirklicht, indem sie über sich hinausweist, so muß er „in sich selber den Protest gegen die einfache Identifikation des kultischen Handelns und des gnädigen Handelns Gottes enthalten“; „der Kultus wendet sich . . . ausschließlich an den Glauben. Er ist dadurch deutlich getrennt auf der einen Seite von allen Versuchen zur Verdinglichung des Heiligen, auf der anderen Seite von allen Versuchen, durch psychologische Wirkungen die Begegnung mit Gott zu erzwingen oder durch Mystagogie den neuen Menschen zu schaffen“. Dieser „Protest“ erweckt die Befürchtung, daß aus Furcht vor „Verdinglichung“ der objektive Charakter des

Kultes als der Gegenwärtigwerdung der Heilstat doch wieder zugunsten des „Glaubens“ d. h. des Subjektes abgeschwächt wird. So heißt es denn auch im folg., das Essen und Trinken des Abendmahls sei nicht eigentlich eine Mahlzeit, sondern damit sei die Stillung eines Hungers und Durstes der Seele gemeint. Gewiß ist es kein animalisches Essen, aber doch ein wahres pneumatisches Essen und Trinken: „Mein Leib ist wahrhaft eine Speise und mein Blut wahrhaft ein Trank“ (Joh. 6, 55)! Richtig wird dann gesagt, daß der Kult der Kirche „niemals Ausdruck — der Frömmigkeit der gegenwärtigen Gemeinde und noch viel weniger Ausdruck der frommen Individualität eines einzelnen“ sein kann. Nur wenn das Bild von der Kirche als dem Leibe Christi ernst genommen wird, wird das Wesen der Liturgie erkannt. Aus dem Wesen des Kultus als der repräsentativen Teilnahme am Leben des Christus ergibt sich sein Aufbau. — Der liturg. Dienst verlangt die Preisgabe alles Selbstbehauptungswillens, die Kraft der selbstlosen Liebe. „Der Protest gegen das Meßopfer hat den Protestantismus nur zu sehr vergessen lassen, daß jeder Gottesdienst eine Opferhandlung ist.“ — Der gedankenreiche Aufsatz zeigt, wie sehr auch auf evangel. Seite das Wesen des wahren Kultus wieder gesucht wird. Ein Weiterschreiten auf dieser Bahn wird zum vollen Verständnis des christlichen Kultes führen. [2]

Joh. Pinsk, *Divine Worship. An Essay on the nature of the Catholic Liturgy*, translated by W. Busch (Popular liturgical Library IV 2. Collegeville, Minnesota 1931). Übersetzung der von uns Jb. 9 Nr. 1 besprochenen Abhandlung. [3]

• **Joh. Pinsk, *Die Bedeutung der sakramentalen Zeichen — Seelsorge — Liturgische Bewegung*** (Lit. Zschr. 3 [1930/31] 299—306). „Wenn die liturgische Bewegung — so großen Wert auf die Erneuerung und die sinngemäße Ausgestaltung der sakramentalen und gottesdienstlichen Zeichen und Formen legt, so tut sie das nicht aus irgendwelchem Ästhetizismus heraus..., sondern sie folgt damit dem tiefsten Gesetz der christlichen Heilsökonomie, daß die übernatürlichen Güter der Gnade und des Heiles uns zugänglich werden in sichtbaren Zeichen, und daß diese sichtbaren Zeichen nicht nur die Garanten für das Eintreten einer übernatürlichen Tatsache sind, sondern auch die besten und ergreifendsten Kündler der übernatürlichen Welt.“ [4]

Ph. Oppenheim OSB, *Das Königtum Christi in der Liturgie* (München 1931). Das warm geschriebene Büchlein stellt eine Reihe der liturg. Texte zusammen, die das Königtum Christi im Laufe des Kirchenjahres, einschließlich der Heiligenfeste, ausdrücken. Es ist nach O. in der Gottheit Christi begründet und beginnt mit der Menschwerdung (S. 68), beruht auf den „geschichtlichen Tatsachen des Lebens Jesu, wie sie das Evangelium aufzeigt, und wie sie zumal in der ersten Hälfte des Kirchenjahres gefeiert werden“ (S. 65). Christi Erniedrigung und Leiden wird nur unter dem einen Gesichtspunkt betrachtet, daß auch darin sein Königtum wirkte. Die für die Liturgie höchst bedeutungsvolle Tatsache, daß der Menschensohn erst zum Kyrios erhöht wurde, nachdem „er sich selbst erniedrigt hatte und gehorsam geworden war bis zum Tode des Kreuzes“ (Phil. 1, 8), daß also das Königtum des Gottmenschen um hohen Preis erkaufte werden mußte und erst in der Auferstehung durch die Erhöhung zur Rechten des Vaters vollendet wurde, ist ganz übergegangen. Deshalb tritt Ostern (mit Himmelfahrt) nicht als das Königsfest hervor, sondern erscheint mehr als eine Erweiterung des in der Menschwerdung begonnenen Königtums. Die Liturgie feiert aber in erster Linie das gottmenschl. Königtum des verkörperten Herrn, weil in diesem unsere Erlösung ruht. Das Fehlen dieser wesentlichen liturg. Grundidee trägt wohl auch die Schuld daran, daß man in den an sich schönen Ausführungen den lebensvollen Rhythmus der Liturgie vermißt. Auf das teilnehmende Königtum der Christen hätte die Berücksichtigung der Mysterienidee helleres Licht geworfen. Jedes Heiligenfest ist nicht nur deshalb „ein Christkönigsfest“, weil der Heilige „ein Streiter oder Diener Christi“ war, oder weil

er aus dem „eucharistischen Gottesdienst... seine Kraft schöpfte“ (S. 39), sondern weil Christus selbst in ihm gesiegt und das Königtum erworben hat. Auch die praktische Anleitung zu unserer Teilnahme an Christi Königtum betont fast ausschließlich das moralische Moment.

A. K. [5]

J. Korzonkiewicz, „*Mysterium*“ *świąt Bożego Navodzenia* (Das Weihnachtsmysterium) (Mysterium Christi 2 [1930/31] 52—56). Eine Bearbeitung des von O. Casel OSB verfaßten und im „Hochland“ 27 (1929/30) II 193—201 erschienenen Artikels. Vgl. Jb. 9 Nr. 7.

M. K. [6]

G. Laporta OSB, *Pobożność eucharystyczna* (Eucharistische Frömmigkeit) (Myst. Christi 2 [1930/31] 13—20). Eine verkürzte Übersetzung des französ. Büchleins *Piété eucharistique; ce qu'elle est* (in der Sammlung „La liturgie catholique“). Vgl. Jb. 9 Nr. 11.

M. K. [7]

A. Bogdanowicz, *Ideologia ruchu liturgicznego* (Grundsätze der liturg. Bewegung (Szkola Chrystusowa II [1931] 5, 212—213). Es ist bemerkenswert, daß in der Geschichte die größten Epochen sehr objektiv eingestellt waren. Dasselbe sehen wir auch heute in der lit. Erneuerung, die Rückkehr zu dem Objektiven im Gebete, im Leben mit der Kirche. Der Gläubige soll jetzt nicht seine eigene Person heiligen, nicht eigene, egozentrische Frömmigkeit fördern, sondern am gemeinsamen kirchlichen Gottesdienste teilnehmen.

M. K. [8]

A. Ferrer, *L'espiritualité liturgica* (Bon Pastor 10 [1931] 100—109; 200—208). Synthetische Darlegung der Gedanken über die moderne liturg. Erneuerung, bes. über die Vortrefflichkeit des liturg. Gemeinschaftsgebetes. In dem 2. Teil, der mehr neue Gedanken als der 1. Teil bringt, spricht Vf. von dem Kulturwert der Liturgie und betont bes. ihren Wert als Kunst. „Die Liturgie“, sagt er, „ist ein heiliges Drama, das das religiöse Leben des Menschen entwickelt und stärkt.“

J. V. [9]

J. Anger, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de Saint-Thomas*² (Paris 1929). Eine eingehende Darstellung der vom hl. Paulus grundgelegten und von Augustinus und dem Doctor Angelicus spekulativ entwickelten Lehre vom myst. Leibe Christi. Ausführlich handelt Vf. über die Bedeutung der Sakramente im übernatürl. Organismus des Leibes Christi. Die Sakramente vermitteln nicht bloß eine Teilnahme am Leben Christi; da jeder Christ an der Priesterwürde des Erlösers teilhat, so verleihen die Sakramente eine gewisse Befähigung zur Ausübung kult. Handlungen. Speziell gilt dies von 3 Sakramenten: der Taufe, der Firmung und dem Weihesakrament, welche der Seele ein unauslöschliches Merkmal, den Charakter, eindrücken. „Der *character sacramentalis* ist ja nach Thomas *nihil aliud quam quaedam participatio sacerdotii Christi ab ipso Christo derivata* (S. Th. III q. 63 a. 3). Der Empfang eines jeden Sakramentes ist ein latreutischer Akt, eine Anerkennung der Majestät Gottes und der vollständigen Abhängigkeit des Menschen; aber der vornehmste Kultakt ist das Opfer; darum ist die Eucharistie das größte Sakrament. Diese Gedanken werden in bezug auf die einzelnen Sakramente ausgeführt. Mit besonderer Vorliebe verweilt der Verfasser beim Weihesakrament und bei der Ehe. Schon durch die Taufe wird der Christ der priesterl. Würde Christi teilhaft und dem königlichen und hl. Priestertum, von dem Petrus spricht, eingegliedert. Die priesterliche Salbung, welche mit der Inkarnation Christus erfüllt und zum Liturgen des vollkommenen Kultes bestellt, verbreitet sich über alle Glieder des myst. Leibes Christi und befähigt sie zur aktiven Teilnahme am *mysterium eucharisticum*, zur Spendung der Taufe und bes. des Ehesakramentes. Dadurch geschieht dem hierarchischen Priestertum kein Abbruch; der hierarchische Priester hat Vollmachten, die den Gläubigen nicht zukommen, die Konsekrationsgewalt, die Vollmacht, Sünden nachzulassen usw. Dem Ehesakrament eignet eine hohe Würde, weil es ein Abbild der Vereinigung zwischen Christus und der Kirche ist. Die Liturgie ist reich an Anspielungen an

dieses *magnum mysterium*, das selbst auf das materielle Gotteshaus ausgedehnt wird; vgl. Invitatorium am Kirchweihfest: *Domum Dei decet sanctitudo. Sponsum eius Christum adoremus in ea.* — Die Kirche ist im eminenten Sinne eine priesterl. Gemeinschaft; sie hat ein Opfer, die Eucharistie als sinnlich wahrnehmbare Repräsentation (*représentation sensible*) des Kreuzesopfers. Am Kreuze war Christus allein Priester und Opfer; in der Eucharistie bleibt er der *sacerdos principalis*, aber als solcher teilt er uns seine priesterl. Vollmacht mit und erhebt uns so zu Instrumenten seiner priesterl. Tätigkeit durch die Taufe und das Weihesakrament. Ebenso ist Christus in der Eucharistie die *victima principalis*; sein natürlicher Leib ist die eigentliche Opfergabe; aber zugleich mit diesem opfert er seinen myst. Leib; desgleichen opfert die Kirche Gott in der Eucharistie nicht bloß Christus, sondern sich selbst in Vereinigung mit Christus, wie es Augustinus, *de civ. Dei* X c. 20 ausspricht: *Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, seipsam per ipsum discit offerre.* Dieser Gedanke kommt in den Zeremonien und Gebeten der eucharist. Feier zum Ausdruck. Die Väter fanden diese Idee vor allem in der Opfermaterie: das Brot besteht aus einer Vielheit von Körnern, die zu einer Masse vereinigt sind, der Wein kommt aus vielen Beeren; so bilden alle Gläubigen einen Leib, der sich Gott in der Einheit des Geistes aufopfert. Ähnlich sehen die Väter (schon Cyprian, *ep.* 63, 13) in der Mischung von Wein und Wasser ein Symbol unserer Vereinigung mit Christus. Das Gebet *Iube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae Majestatis tuae* bezieht Thomas (S. Th. III q. 83 a. 4 ad 9) auf den myst. Leib Christi. Die triumphierende und die leidende Kirche sind beim eucharist. Opfer nicht ausgeschlossen. Die Kirche auf Erden vereinigt ihre Stimme mit denen der Engelscharen, um Gott zu preisen: *Sanctus* usw.; sie steht in Gemeinschaft mit den Heiligen, deren Gedächtnis sie feiert: *Communicantes*; sie gedenkt der Seelen im Reinigungsorte. Der Gedanke, daß in der Eucharistie der ganze myst. Leib, Christus als Haupt und die Gläubigen als Glieder, sich Gott opfert, ist äußerst fruchtbar für die Askese. Dadurch erhält das Wort Pauli, Röm. 12, 1. seinen tiefsten Sinn; dadurch wird dem ganzen christl. Leben und seinen guten Werken, seinen Leiden und Entbehrungen ein priesterliches Siegel aufgedrückt. Dem eucharist. Opfer entquillt die Opfergesinnung, die dem ganzen Leben des Christen Opfercharakter verleiht; die Eucharistie ist speziell die Quelle des Martyriums; vgl. die Sekreta am Donnerstag nach dem Passionssonntag. Wenn der Apostel die Christen ermahnt: *Per ipsum (Christum) offeramus hostiam laudis semper Deo, id est fructum laborum confitentium nomini eius* (Hebr. 13, 15), so entspricht die Kirche durch das *Officium divinum* dieser Mahnung. Es ist das offizielle Gebet des myst. Leibes Christi, es ist nach der Messe das Gebet *per excellentiam Christi*, des Hauptes des myst. Leibes, der in uns und durch uns betet; vgl. das schöne Wort Augustins, *Enarr. in Ps.* 85 n. 1: *Orat pro nobis ut sacerdos noster, orat in nobis ut caput nostrum, oratur a nobis ut Deus noster.* Vf. hebt auch die Bedeutung des liturg. Jahres hervor. In ihm wird die Zeit geheiligt dadurch, daß die Kirche als myst. Leib Christi in lebender und praktischer Weise die Mysterien ihres Hauptes feiert, um an ihnen wirksamen Anteil zu haben und die Glieder ihrem göttlichen Haupte gleichförmig zu machen. Diese Mysterien beginnen mit dem Advent, setzen sich fort an den Festen, an denen das Gedächtnis an die großen Tatsachen unserer Erlösung begangen wird; nach Pfingsten begreifen sie in sich das Leben der Kirche, die aus Christi Blut geboren und im Hl. Geiste getauft wurde, und erreichen ihre Vollendung am letzten Sonntage nach Pfingsten im Endgerichte. Die Mysterien Christi sind auch unsere Geschichte; mit der Inkarnation beginnt auch das Leben des myst. Leibes Christi; wir werden mit ihm geboren, in ihm getauft, mit ihm gekreuzigt, begraben, auferweckt, verherrlicht usw. Was Kyrillos Alex. von dem Gebete und den Tränen Christi am Kreuze sagt: *Nos*

itaque in Ipso veluti in altero generis nostri principio eramus, qui valido cum clamore et lacrymis enixe efflagitabamus, kann auf alle seine Mysterien angewendet werden. Das liturg. Jahr hilft uns in wirksamer Weise, daß wir die Mysterien des Erlösers zu den unsrigen machen und uns in das Bild Christi umzuwandeln. Das geschieht durch das eucharist. Opfer, in welchem uns Christus die Früchte der Mysterien, die jeweils gefeiert werden, bringt, und durch die Einwirkung des Hl. Geistes, der am Pfingstfest von der Kirche Besitz ergriffen hat, wie er von der Inkarnation an die Menschheit Christi erfüllte. Der Christ soll womöglich sein Gebet mit der Liturgie in Einklang bringen. Die Gebete, welche die Kirche bei der liturg. Feier an Gott richtet, haben eine besondere heiligende Wirkung. Die Anteilnahme an den Gnaden des Mysteriums, das gerade in der Liturgie gefeiert wird, wird wesentlich erleichtert durch die Teilnahme am *Officium divinum*. Den Höhepunkt der liturg. Feier und die unerschöpfliche Quelle unserer Heiligung bildet das eucharist. Opfer als Kommemoration der drei großen Mysterien *Passionis, Resurrectionis et Ascensionis*. Noch viele andere schöne Gedanken enthält das lehrreiche Buch; es zeigt uns die außerordentliche Wichtigkeit und vielseitige Fruchtbarkeit der Lehre vom myst. Leibe Christi.

H. H. [10]

D. Winzen OSB, *Die Sakramentenlehre der Kirche in ihrem Verhältnis zur dialektischen Theologie* (Catholica 1 [1932] 19—36). Die Auseinandersetzung mit der dem sakramentalen Gedanken der Kirche gegnerischen dialektischen Theologie, bes. K. Barth, beginnt mit der Feststellung, daß durch die liturg. Bewegung ein neues Verständnis für die Bedeutung des Sakraments gewonnen wurde, „des sichtbaren Bildes der Gnade, in dem die Schöpfung den himmlischen Mysterien dient und der Mensch durch heiliges Handeln göttlichen Lebens teilhaftig wird“. Damit weist W. auf die von unserm Jb. vertretene Mysterienlehre hin, in deren Sinn er dann weiterhin das Sakrament erklärt. Innerhalb des *regnum gratiae* sind die Sakramente reales Unterpfand der zukünftigen Glorie. Sie sind Erinnerungszeichen der Heilstat Christi; in ihnen dauert das Erlösungswerk mystisch-real fort; sie sind Instrumente der mit der göttlichen Person verbundenen heiligen Menschheit Christi und nehmen an deren heiligender Kraft teil. Die Mächtigkeit der S. ist instrumental. [Die Lehre der Scholastik, daß die geistige Kraft in den S. *per modum entis vialis* vorhanden sei, scheint mir eine Abschwächung der Schrift- und Väterlehre.]

[11]

Fr. Heiler, *Im Ringen um die Kirche* (München 1931). Die in diesem Buche gesammelten Aufsätze und Vorträge führen mitten hinein in das Kirchenproblem unserer Tage. Die Überzeugung, daß Kirche nur dort sein kann, wo Christus ist, und daß also das Ringen um die Kirche ein Ringen um den ganzen Christus ist, trägt sämtliche Beiträge. Der ganze Christus wird zunächst erfaßt im christlichen Zentraldogma von der Menschwerdung. Verletzung der Integrität des Inkarnationsglaubens ist Häresie, Abfall von der Kirche im eigentlichsten Sinne (S. 9—60). — Weiterhin ist der ganze Christus der ökumenische Christus, der lebendigen Umgang pflegt nicht nur mit den Aposteln, sondern mit allen wahren Christusjüngern von Ignatius über Franziskus, Luther, Wesley bis Sadhu Sundar Singh. Von hier aus werden Gestalten und Bewegungen der kathol. Kirche und des reformatorischen Christentums wie Franziskus, Luther, Fr. v. Hügel, Harnack, Reformkatholizismus, Modernismus, moderne protestantische Theologie in ihrer ökumenischen Weite bzw. in ihren Grenzen dargestellt. Das Bild, das Vf. dabei von der liturgischen Bewegung in der kathol. Kirche zeichnet (S. 178—184), ist insofern einseitig, als er ihr eine positive Einstellung zum Juridischen in der Kirche abzusprechen scheint (S. 181). — Schließlich ist der ganze Christus dort, wo er nicht nur als subjektives Erlebnis, sondern als objektive Wirklichkeit uns begegnet: im Sakrament. Die Eucharistie ist das Zentrum der sakramentalen Wirklichkeit. H. sieht ihr Wesen als Mysterienhandlung (S. 31). Er erwartet von einer Wieder-

belebung eucharistischer Frömmigkeit die Überwindung der anthropozentrischen Gottesdienstauffassung im heutigen Protestantismus (S. 464). Die sakramentale Idee führt den Verf. zum Problem der apostolischen Sukzession als des überpersönlichen Garanten der Gegenwart Christi im Sakrament (S. 479—516). H. erkennt jedoch auch ein „pneumatisches“ d. h. ein auf unmittelbarer göttlicher Berufung beruhendes Priestertum als Quelle echten sakramentalen Lebens an. Da er zum Erweis dieser These auch den Aufsatz von O. Casel über *Prophezie und Eucharistie* (Jb. 9 S. 1 ff.) heranzieht, sei zur Klarstellung folgendes bemerkt: 1. Der Grundsatz *Gratia non est alligata sacramentis* gilt auch heute noch. Nur ist solches Wirken Gottes außerhalb des Sakraments eben kein sakramentales Leben. 2. Sakramentales Leben entfaltet sich allerdings auf dem Fundament eines „pneumatischen Priestertums“, nämlich dem der Apostel und Propheten, die unmittelbar vom Kyrios selbst ohne jede menschliche Vermittlung die Fülle des Pneumas erhalten hatten. Apostel und Propheten sind deshalb in ganz einzigartiger Weise die „Verlängerung Christi“ und das Fundament der Kirche. 3. Dieses „pneumatische Priestertum“ hört mit der apostol. Zeit naturgemäß auf. An seine Stelle tritt das durch apostolische Handauflegung vermittelte Amtspneuma der Bischöfe. Durch das sichtbare Band der *successio apostolica* wird es deutlich als „apostolisch“ d. h. als pneumatisch, göttlich, bezeugt und ist nach der klaren Lehre der Kirche nunmehr die einzige Quelle des sakramentalen Lebens. Man kann also die Propheten der Urkirche nicht heranziehen, um ein „pneumatisches Priestertum“ als der Kirche für alle Zeiten wesentlich zu erweisen. Noch weniger kann man sich auf irgendeinen Text der Schrift oder der Väter berufen für die Meinung, daß auch ein von der Kirche als „Häretiker“ Ausgeschlossener das „pneumatische Priestertum“ als Quelle sakramentalen Lebens besitzen könne. Hier gerät der sakramentale mit dem ökumenischen Christus H.s in einen unlösbaren Konflikt. Wenn wir vom Vf. hören: „Der Schreiber dieser Zeilen, der in den verschiedensten episkopalen und nichtepiskopalen Kirchen das Sakrament empfangen hat, kann bezeugen, daß die sakramentale Gnade nicht nach der Vollkommenheit der Sukzession abgestuft ist“, so sehen wir ihn nicht mehr auf das Fundament der Apostel und Propheten, sondern auf sich selbst gestellt.

D. W. [12]

N. M., *Die Defensivposition der Kirche und der politische Katholizismus* (Neuland. Blätter jungkatholischer Erneuerung 9. Jahr Folge 1 [1932] 1—6; 29—37). Dieser ausgezeichnete Aufsatz sei hier erwähnt, weil er im Zusammenhang mit dem Rufe nach dem „neuen Zeitalter der Kirche“ und ihrer Distanzierung von jeder Partei die liturg. Bewegung als einen Faktor des neuerwachten Kirchenbewußtseins erwähnt: „Das Verlassen der Defensivposition... hat zur Voraussetzung eine Erneuerung des kirchlichen Bewußtseins, eine Änderung der Gesamthaltung des kirchlichen Menschen. In das Zentrum der psychologisch wirklichen Auffassung von der Kirche... muß die Erkenntnis der Wahrheit rücken, daß die Kirche zuerst und im Wesen der fortlebende Christus, die mystische Gemeinschaft der Getauften, die Fülle der Gnadenwirklichkeit, die uns die Erlösertat des Heilands geschenkt hat, ist. Das ist das Wesentliche. Eine solche Erneuerung des kirchlichen Bewußtseins schließt in sich eine Erneuerung der Volksfrömmigkeit, die ja durch die liturgische Bewegung, wenn auch unvollkommen, begonnen worden ist, eine Erneuerung der kirchlichen Verfahrensweise auf vielen Bereichen, eine Verschiebung der Wertbetonung, die auf den katholischen Wahrheiten heute liegt; sie schließt in sich die Ausrottung der Gleichsetzung von Kirche und Klerus, von Kirche und Kirchenregiment, von Kirche und äußerlich sichtbarer Organisation, die [lies: der] Gleichsetzung von Religion und Moral im praktischen Bewußtsein der meisten Gläubigen, die Beseitigung der Gegensatzstellung zwischen Laien und Klerus, die das Bewußtsein kirchlicher Einheit erschüttert...“ Dazu ist nur zu bemerken, daß die I. B. nicht eigentlich die Volksfrömmigkeit, sondern eben die Frömmigkeit der Kirche

wiedererwecken will und deshalb in innerer Beziehung zu all den genannten Fragen steht. [13]

C. Panfoeder OSB, *Das Freudige in der Liturgie* (Liturgia I 7. Mainz 1931). Zeigt einleitend, worin die Freude besteht, durchwandert dann die Hauptgebiete der Liturgie (Kirchenjahr, Commune Sanctorum, Kirchweihe, Opferfeier) nach den Äußerungen der Freude und schildert jedesmal deren Eigenarten. Was bei prägnanter Fassung wohl noch eindrucksvoller gelungen wäre: das Büchlein zeigt die Liturgie und ihre Mysterien als den unerschöpflichen Born der wahren, unvergänglichen Freuden und ist daher in unserer freudlosen Gegenwart besonders zeitgemäß. S. St. [14]

P. Schorlemmer, *Das Te Deum der heiligen Elisabeth* (Hochkirche 13 [1931] 348—355) zeigt am Beispiel der hl. El. und anderer Frommen, wie das liturg. Gebet zum Privatgebete werden kann, ohne seinen Charakter als objektives liturg. Gebet zu verlieren. [15]

E. Mersch SJ, *Prière de chrétiens, prière de membres* (Nouv. Rev. théol. 63 [1931] 97—113) entwickelt schöne, der liturg. Bewegung vertraute Gedanken vom Zusammenhang des liturg. und privaten Gebetes, vom rechten Geist liturg. und liturgieverbundenen Betens. M. R. [16]

W. Moock, *Abendland, Sprache und Liturgie* (Theol. u. Gl. 23 [1931] 596—606). Schlägt vor, „die Liturgie zu einer einsprachigen“ zu machen, „indem man die Gläubigen zweisprachig macht“. In der ma. Kirche bestand Doppelsprachigkeit, bis zur Wende des 13. Jh. Danach „tauchten... in der Kirche, da man an ein unmittelbares Verständnis der liturg. Texte innerhalb der weiten Masse der Gläubigen nicht mehr zu glauben vermochte, die Ersatzmittel auf, der Rosenkranz der Dominikaner, der Kreuzweg der Franziskaner und manches andere dazu. Wenn man anfangs Kreuzweg und Rosenkranz im Sinne des Breviers betete, so betete man bald das Brevier im Sinne des Kreuzwegs und des Rosenkranzes... Nachdem einmal dieser Schritt zur 'doppelten Liturgie' getan war, entfernten sich die Doppelgänger immer weiter voneinander, und die einzelnen Orden bemühten sich im löblichen Wettstreit, jeder das Seinige zu einem im Volke zu pflegenden Kult beizutragen. Man denke nur an den Namen-Jesu-Kult des hl. Bernardin, den Herz-Jesu-Kult der Jesuiten, aber auch steckengebliebene Kulte, wie z. B. Herz-Mariä-Kult. Alle diese Formen mündeten früher oder später wieder in irgendeiner Weise in die Liturgik ein, aber sie sind keine legitime Fortsetzung derselben, sondern gänzlich andern Ursprungs. Immer aber liegt der ganzen Bewegung zugrunde die zerstörte Einheit der abendländischen Christenheit.“ Die sprachliche Einheit der abendländ. Christenheit würde ihr die Möglichkeit geben, „aktiv nicht nur an der Lit. als bestehender teilzunehmen, sondern auch an ihr als weiter zu entwickelnder“. — Der Grundgedanke des Aufsatzes enthält jedenfalls viel Richtiges; schon jetzt führt die Liebe zur Lit. manche nicht humanistisch gebildeten Menschen zur Beschäftigung mit der lat. Sprache. [17]

Th. Graf OSB, *Zur Wesensstruktur des benediktinischen Geistes* (Bened. Mschr. 13 [1931] 9—23). Die „benediktinische Frömmigkeit“ ist „nichts anderes als die Auswirkung der kirchlichen Gemeinschaftsidee auf das individuelle Seelenleben. Wenn wir zu Gott kommen müssen, nicht als reine, abgeschlossene Individuen, sondern durch Christus, den ganzen Christus, der in sich als dem Haupt die ganze Kirche als seinen Leib einschließt, wenn wir uns bewußt sind, daß wir nur als Glieder des Leibes Christi vor Gott Wert und Geltung haben, wenn wir überzeugt sind, daß unsere Heiligung nicht so sehr von unseren subjektiven Anstrengungen, sondern in erster Linie von den objektiven Gnadenmitteln der Kirche ausgeht, wenn wir vor allem die Zentralstellung des heiligen Meßopfers als der sakramentalen Gegenwärtigsetzung der Erlösungstat Christi und die Bedeutung des Kirchenjahres als mystischen Vollzuges und Mitvollzuges der Erlösungsgeheimnisse Christi be-

trachten, so wird uns benediktinisch-liturgische Frömmigkeit durchaus nicht mehr als Ästhetizismus erscheinen noch als eschatologische Flucht aus der Zeit, sondern als kernhaftes christliches Leben, nicht mehr als Raub an der persönlichen Freiheit, sondern im Gegenteil als wertvollste Bereicherung der Persönlichkeit“ (S. 18 f.). — „Das eigentliche Wesen der Profeß liegt beim alten Mönchtum in der Mönchsweihe, in der der Mönch zum Geistträger gesalbt, gnadenhaft in einen höheren Lebensstand erhoben wird“ (S. 13). Damit erkennt der Vf. die vom Jb. 5 S. 1 ff. vertretene Anschauung an. [18]

Gertrud Spörri, *Die Frau am Altar* (Verlag der Christengemeinschaft, Stuttgart 1931). Die Verf. dieses Buches wirkt als „Priesterin“ im Dienst der Christengemeinschaft Fr. Rittelmeyers. In der heidnischen Priesterin und Prophetin und in der christlichen Virgo findet sie Entwicklungsstufen der weiblichen Seele, über die der Weg zum Priestertum der modernen Frau führt. Das Buch birgt manche Ansätze zu einer richtigen Wertung und Unterscheidung der Geschlechter und zur Erkenntnis der weiblichen Sonderart, wenn auch das Weibliche zuweilen eine gewisse Wertübersteigerung gegenüber dem Männlichen erfährt. Aber in der Hauptfrage kommt es auf Grund anthroposophischer Gedankengänge zu irrigen Lösungen. Der zweigeschlechtliche „Jahwemensch“ erscheint nur als Hülle des inneren, geistigen. Männliches und Weibliches in sich vereinigenden „Elohimmenschen“. Wo dieser zum Bewußtsein erwacht, ist die Möglichkeit für das „Priestertum des Menschen“ im Mann wie in der Frau gegeben. So erscheint dieses Priestertum eng verbunden mit dem modernen Persönlichkeitsglauben im Sinne Goethes und Nietzsches: „Es glaubt der moderne Mensch an die ewige Priesterkraft in der eigenen Persönlichkeit“ (S. 105). Dementsprechend werden auch die Mysterien des Christentums anthroposophisch umgedeutet: „In der Sphäre der Persönlichkeit erscheinen sie“ (S. 143). Christus ist gleichbedeutend mit dem zum Bewußtsein erwachten höheren Ich des Menschen, dem „Gottessohn im Menschen“ — im Weibe. „Ich-Geburt ist Christ-Geburt in mir“ (S. 144). Jesus Christus ist der „Herr des I-CH“ (S. 145). Zum Bewußtsein dieses höheren Ich, des ganzen ungeteilten Menschen in sich zu kommen, ist also für die Frau notwendige Vorbedingung ihres Priestertums. Daher die enge Verquickung der Frage des weiblichen Priestertums mit der Geschichte der Frauenemanzipation, in der Verf. die Tatsache des sich befreienden „Menschen“ im Weibe als Morgenrot einer neuen Zukunft begrüßt, in der das Weibliche priesterlich wirkend die Welt der Vergeistigung näherführen kann. Sympathisch wirkt die bewußte Wahrung weiblicher Art in der Darstellung und der Glaube; man bedauert nur, daß er in die Irre geht. In geschichtlicher Beziehung dürfte die Verf. wohl im Irrtum sein, wenn sie die Gründung der hl. Paula, der Freundin des hl. Hieronymus, als erstes christliches Frauenkloster ansieht. Aem. L. [19]

J. Collette, *Beeldende Kunsten en Kunstnijverheid. Inleiding uitgesproken op de kath. Kunstenaarsdagen 1932 te Huijbergen*. Dieser Vortrag über kirchl. Kunst und Kunstgewerbe betont, daß für diese die Gesetze nicht der „freien“, sondern der gebundenen Kunst gelten und dazu noch die eigenen. Die freie K. sucht die individuellen Gefühle auszudrücken; jede Bindung wird geleugnet. Kirchenkunst ist nicht dasselbe wie religiöse oder christl. Kunst. Sie ist vielmehr jene künstlerische Betätigung, die sich bewußt der Kirche als solcher zur Verfügung stellt und auf ihre Anregungen eingeht. Im Altertum schrieben die Kirche, die Liturgie, die Tradition das Objekt der K. vor; der Künstler sorgte für die Form. So ist es heute noch im Orient. Das Abendland hat seit der Renaissance die Gesetze der kirchl. K. verloren. Unsere Aufgabe ist es, die tötende Freiheit zu verlassen und die Kirchenkunst wieder im Dienste der Tradition und liturg. Gemeinschaftsfeier zu suchen.

G. L. [20]

D. Zähringer OSB, *Beuroner Kunst und Liturgie* (Bened. Mschr. 14 [1932] 10—19). Sieht die eigentliche Bedeutung der B. K. des P. Desiderius Lenz, * 12. III.

1832, in dem Versuche, Kunst aus dem Geiste der Liturgie zu schaffen, und zeigt, wie Inhalt und Form bei ihr aus der Haltung und den Ideen der Lit. hervordachsen. Diese durchaus richtige Auffassung hätte vielleicht dadurch ergänzt werden können, daß auf den merkwürdigen Zwiespalt hingewiesen worden wäre, der nicht selten zwischen dem Inhalt und der Form der desiderianischen Werke besteht, z. B. bei der Pietà, die dem Inhalt nach spätgotisch, der Form nach aber hieratisch ist. Erst das Schaffen aus dem liturgischen *Mysterium* überwindet diesen Zwiespalt. Es bleibt das unsterbliche Verdienst des genialen P. Desiderius, daß er das *Mysterium* in der Form ahnte und besaß, obwohl es ihm theologisch noch nicht zugänglich war. [21]

K. Freckmann, Kirchenbau-Ratschläge und Beispiele (Freiburg i. B. 1931). Das Buch möchte in kurzem Abriß allgemeine Ratschläge für den Kirchenbau unserer Tage vermitteln. Liturg. Gedanken und Vorschriften kommen hierbei öfters zur Sprache und sind organisch in die Ausführungen über die technischen und künstlerischen Seiten der Frage verwoben (z. B. S. 18 über die Lage des Hochaltars). Bei den Abschnitten über *Formen und Moden* (S. 72 ff.) und *Weg und Ziel* wird auch prinzipiell auf die Auseinandersetzungen unserer Zeit mit den sakralen Forderungen an die Architektur eingegangen. Im wesentl. klingen die Ausführungen des Vf. zusammen in einer ersten Warnung vor der „Mode“, dem „Zeitgeist“, denen sich der Kirchenbaumeister nicht rückhaltlos, bloß um modern zu sein, verschreiben soll. Eine auch vom Standpunkt der Liturgie aus durchaus berechtigte Warnung! Immerhin scheinen manche Ansichten nicht auf einer u. E. richtigen Einschätzung der „modernen“ Kunststrebungen zu beruhen oder sich mindestens in der Terminologie zu vergeifen. Es ist z. B. fraglich, ob (nach H. Bahr) der Barock eine ganz christianisierte Wiederholung der antiken Form ist (S. 71). Es ist fraglich, ob man so apodiktisch (S. 73) behaupten kann, „in den großen Kunstperioden der Vergangenheit habe die Kirche sich ihre Kunstform geschaffen und sie den Zeiten aufgeprägt, nicht umgekehrt“. Wie kam es dann zum Wechsel dieser Form? Nur aus kirchlichem Willen? Man darf u. E. S. 74 die Frage nicht so formulieren: „Ist denn der (moderne) Zeitgeist günstig oder wenigstens der Kirche wohlgesinnt?“ Sondern: „Was will die religiöse Seite unseres Zeitgeistes?“ Denn zu allen Zeiten hat es eine religiöse und eine profane Seite gegeben, vor allem z. B. im Barock! Ja, wenn es S. 75 heißt: „Er (d. h. der Künstler) wird sich sagen müssen, daß die Handschrift der Zeit ganz von selbst in seine Schöpfungen hineinkommt“ — so ist dies fast ein Widerspruch zum vorhin ausgehobenen Satz. Ebenso aber der S. 74 zitierte Gedanke, daß höher als „das wechselnde Kunstempfinden einzelner“ ... „der gesunde Sinn der Allgemeinheit“ stehe; gehört denn die Allgemeinheit nicht auch dem Zeitgeist an? Zu diesem „traditionellen und gesunden Sinn der Allgemeinheit“ verhält sich aber wiederum sehr schlecht die berechtigte Forderung (S. 77), daß nicht „dem sentimentalen Kitsch“ das Wort geredet werde. Wenn dieser aus unseren Kirchenbauten verschwindet, dann muß eben mit jenem „traditionellen“ Sinn energisch gebrochen werden; ich verweise auf Al. Cingria! S. 76 und 78 scheinen die Urteile über den Expressionismus und sein Wesen etwas schief und einseitig zu sein. Von seinen anarchischen Abirrungen und Paroxysmen abgesehen, liegt doch sein positiver Wert in der Befreiung des Geistigen und Wesentlichen (auch in der sog. „neuen Sachlichkeit“) aus den Fesseln des Naturalismus. Damit hat er aber auch der religiösen Kunst (einschließlich Architektur) eine Bahn geöffnet; wir sind so optimistisch, das von Fr. S. 81 verspürte „Abklingen des Rationalismus und das allmähliche Aufblühen einer großen liturgischen Bewegung“ mit gewissen Erscheinungs- und Entwicklungsmomenten der Kunst von heute in Verbindung zu setzen. — Ob die „sakrale Ausdruckskraft der konstruktiven Form“ (S. 79) wirklich nur ein „Hirngespinnst“ ist? Ob die wagrechte Überdeckung der Durchgänge nach den Seitenschiffen (S. 30)

stets nur an Konzertsäle erinnert? — Doch sollen solche Anfragen den tatsächlichen Wert dieses Buchs nicht erniedrigen; mit vielen und noch viel mehr Urteilen müssen wir durchaus einverstanden sein (z. B. S. 31 gegen die Versuche, das Schiff in gleicher Breite bis zur Rückwand des Chores durchlaufen zu lassen). A. M. [22]

Rich. Beron OSB, *Volksliturgie* (Bened. Mschr. 14 [1932] 99—115). In den volksliturg. Bestrebungen lassen sich heute hauptsächlich 2 Methoden unterscheiden; nach der 1. steigt, bildlich gesprochen, der Priester gleichsam vom Altar hinab zu den Gläubigen und geht rückhaltlos auf ihre augenblicklichen Bedürfnisse ein (deutsche Sprache und Gesänge), nach der 2. bleibt der Priester am Altar und sucht die Gläubigen zu sich emporzuziehen. Vf. möchte beide Methoden anerkennen, läßt aber doch keinen Zweifel bestehen, daß der strengerem der Vorzug gebührt und sie auch die päpstl. Weisungen für sich hat. Die Schwierigkeiten, die sich ihr entgegenstellen, liegen nicht in der Sache, sondern im Mangel einer volkslit. Tradition, die durch Reformation, Jansenismus, Josephinismus verloren ging und wieder mühsam geschaffen werden muß. Das Latein ist durchaus fähig, populäre Kultsprache zu werden. Dasselbe gilt vom Choral als populärem Kultgesang, was an drastischen historischen Beispielen trefflich bewiesen wird. — Vf. ist der Auffassung, daß die beiden genannten Methoden sich schließlich auf einem Mittelweg vereinen müssen, den wir heute noch nicht voraussehen können. Mir scheint, daß der 1. leichtere Weg, allzu kompromißbereit, die liturg. Idee fortschreitend verwässert und abschwächt, für diese daher nicht wahrhaft fruchtbar bleiben kann; nur die klare Linie besteht auf die Dauer. Zuerst in die Tiefe, dann in die Breite! Diese gute Weisung möchten wir besonders unterstreichen.

S. St. [23]

Jakobs †, *Die Gestaltung der religiösen Persönlichkeit durch die Liturgie* (Frauenart u. Frauenleben 9 [1931] 186—206). „Der ordentliche Weg, auf dem die Erlösung vermittelt wird, ist die Teilnahme an der Liturgie.“ Durch diese wird die Erlösung für uns gegenwärtiges Leben. Das wird an den einzelnen Sakramenten ausgeführt. Ferner wird gezeigt, wie die Lit. die Seele der Pfarrgemeinde ist. Auch die einzelne Persönlichkeit soll Abbild der Kirche sein. Vf. hat aus der eigenen Seelsorgserfahrung „das feste Vertrauen, daß die L. am meisten und am besten die Aufbaukräfte enthält für die Gestaltung der christlichen Persönlichkeit und der christlichen Gemeinschaft“.

[24]

G. Laporta OSB, *Liturgie et éducation* (La rev. cath. des idées et des faits 11 Nr. 25 vom 11. IX. 1931 S. 9—11). Die 14. liturg. Woche, gehalten in der Abtei Keizersberg (Löwen) 27.—30. VII. 1931, beschäftigte sich mit der liturg. Erziehung. Die Notwendigkeit der l. E. wurde festgestellt, und außerdem, daß sie auf einer dogmat. Grundlage aufgebaut werden müsse. Über die praktische Ausführung dieser Forderung kam man allerdings zu keiner Einigung. P. Hanssens SJ wollte die liturg. Theologie neben der Dogmatik und Moral behandelt wissen, weil er von einem zu engen Begriff der Lit. ausging, in der er nur die Ehrung Gottes sah. Auch die Sakramente sind nach ihm nur Kult, soweit sie diesem Zweck dienen, nicht insofern sie die Gläubigen heiligen. Dieser Begriff ist rein philosophisch und genügt nicht bei dem Kulte der Kirche. Dieser ist vielmehr ein Mysterium, d. h. er besteht „d'actions sacrées, que nous accomplissons en participant, par des rites symboliques et commémoratifs, avec foi et amour, aux actes du Sauveur; et que lui-même accomplit en réalisant en nous, par eux, l'efficacité sanctificatrice de ces mêmes actes. Le culte de l'Eglise est spécifiquement mystérique et c'est de cette notion de mystère de *sacramentum* qu'il faut partir pour lui trouver sa place en théologie“. — Die l. E. muß vor allem in der praktischen Ausübung der Lit. bestehen. — Die bei der genannten lit. Woche gehaltene Konferenz von G. Laporta ist veröff. unter dem Titel: *La liturgie au collège: enseignement ou éducation* (Quest. lit. paroiss. 6 [1931] 245—259). Der lit. Unterricht muß objektiv, praktisch und

bes. dogmatisch sein; wichtiger noch ist die liturg. Erziehung, die die liturg. Geisteshaltung wecken und bes. in die Praxis der Lit. einführen soll. [25/6]

H. v. Lassaulx, *Ein Beitrag zur Didaktik des liturgischen Unterrichtes* (Karl Eichen, *Beiträge zur Methodik des katholischen Religionsunterrichtes* [Frankfurt 1931] 67—72). Dieser Beitrag ist, wie alle Beiträge dieser Schrift, herausgewachsen aus den Lehrgängen zur Durchführung der Schulreform im kath. Religionsunterricht, die 1928 und 1929 in Köln gehalten wurden. Vf. will den RU. möglichst aus den liturg. Quellen, bes. dem Meßbuch, und aus liturg. Geisteshaltung gestaltet wissen. „Unsere Aufgabe als Priester ist es, die uns anvertraute Schulgemeinde in die Mysterien der Kirche stufenweise einzuführen und die Mysterien, vor allem das Geheimnis des Altars, sinnvoll und geisterfüllt mit der Schulgemeinde zu feiern.“ Er will „einen möglichst lebendigen Zusammenhang zwischen dem persönlichen Leben der Schüler und dem Rhythmus des ganzen Kirchenjahres, zumal der Hochfeste und ihrer Vorbereitungszeit“ hergestellt wissen. Mit Recht fordert er darum, daß das Miterleben des Kirchenjahres die wesentliche Angelegenheit des Innenlebens der Religionslehrer sei. Sonst kann der Religionslehrer wohl abfragbare Kenntnisse über Liturgik vermitteln, aber nicht innere Teilnahme am liturg. Geschehen wecken. Die Frage ist nun: wie kann ein seelischer Kontakt zwischen den Schülern und der Meßliturgie auf den verschiedenen Stufen hergestellt werden? Vf. gibt aus seiner langjährigen Erfahrung wertvolle Winke und Wege zur Lösung des Problems auf der Unter-, Mittel- und Oberstufe. Unter all den Anregungen vermissen wir die gerade für unsere Zeit so wichtige Betonung der Feier des Sonntags. Im übrigen sind die Ausführungen sehr beachtenswert und richtig, wenn man im einzelnen auch andere Wege gehen kann. L. Schm. [27]

Josephine Mayer, *Die Pflege liturgischer Gesinnung an den höheren Mädchenschulen* (Zschr. f. d. kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten 1931 Heft 5). Ein ausgezeichnete Aufsatz! Vf. führt ebenso tief in die Welt der Konflikte der heutigen gebildeten Frauen und Jungmädchen, wie sie klar und bestimmt den Weg zur Lösung dieser Probleme aufweist. Mit Recht verlangt sie eine planmäßige liturg. Erziehung unserer studierenden Mädchen. Sie versteht darunter nicht eine Einführung in den oberflächlichen Gebrauch des Meßbuches und des Laienbreviers, sondern eine Weckung und Pflege liturg. Gesinnung. Voraussetzung ist natürlich ein aus der Liturgie lebender, ganz im Mysterium atmender Religionslehrer. Man kann den Ausführungen restlos zustimmen. L. Schm. [28]

W. Hawel, *Das Lichtbild im katholischen RU* (Religionspädagog. Zeitschr., N. F. Heft 6/7; München 1931). Man könnte den Prozeß der geistigen Wandlung, in dem unsere Zeit sich befindet, kurz charakterisieren als eine Wendung vom Begriff zum Bilde. Auch im religiösen Leben geht der Zug unserer Tage zu einer möglichst unmittelbaren Berührung mit den Inhalten unseres hl. Glaubens. Zurück zu den Quellen der göttlichen Offenbarung, zur hl. Liturgie und zur Hl. Schrift! lautet der Ruf. Das Ziel der Seelsorge muß heute mehr denn je sein die Hinführung der Gläubigen zur lebendigen Teilnahme am Leben der hl. Kirche, zur aktiven Mitfeier der hl. Mysterien. Ein bedeutsames Hilfsmittel in der relig. Unterweisung und Erziehung unserer Jugend ist das Lichtbild im RU. Alle Religionslehrer werden dem Kölner Stadtschulrat Dr. Hawel Dank wissen für das vorliegende zeitgemäße Heft. Seine Ausführungen sind aus langer Erfahrung herausgewachsen. Seinen Bemerkungen über die psychologisch-methodischen Grundlagen (Psychologisches vom Stehbild und Film i. allg., Methodische Winke für Verwendung von Stehbildern und Filmen im RU usw.) wie auch über das Technische (Unterrichtstechnische Ratschläge für die Verwendung des stehenden und laufenden Lichtbildes, der Katechet als Photograph, Selbsterstellung rel. Lichtb. nach Vorlagen usw.) kann man restlos zustimmen. Es folgen eine Reihe von Lichtbildlehrproben, verschiedene „Religiöse Feierstunden im RU“ und schließlich reichliche Angaben über Hilfsmittel (1. Licht-

bildreihen für den RU, 2. Bildbandreihen, 3. Episkop-Reihen, 4. Filme). Die Zusammenstellung der Serien mit der Angabe der Bezugsquellen ist für die Praxis besonders dankenswert. Wir vermissen bei dieser Aufstellung das ausgezeichnete Bildmaterial aus Belgien, wie es die Abtei St. André und vor allem Msgr. Croegaert über die Messe und das Kirchenjahr herausgegeben haben. Das Material des Lichtbildverlags „Maison de la bonne Presse, Paris“ ist aufgeführt. Zuweilen könnte sowohl bei den Bildern wie auch bei Feierstunden und Lehrproben betr. der eingeschobenen Lieder mehr auf Qualität Bedacht genommen sein. Alles in allem ein brauchbares Heft. L. Schm. [29]

R. Tippmann, Die Pädagogik des liturgischen Unterrichtes (Zschr. f. d. kath. RU an höheren Lehranstalten 1931 Heft 5 S. 225—238). Im Januarheft 1928 genannter Zeitschrift entwarf Vf. unter dem Titel *Die Methodik des liturgischen Unterrichtes* einen viel beachteten Plan der liturg. Bildung an höheren Schulen, also einen Plan der Erziehung zur Liturgie. Diese Methodik des liturg. Unterrichtes erhält heute seine Ergänzung und Vertiefung durch den Aufsatz über die Pädagogik des lit. Unt. Wir dürfen bei der Einführung der Schüler in die Liturgie nicht stehen bleiben; die Weckung des Verständnisses für lit. Formen ist erst eine Vorstufe. Viel wichtiger ist die Erziehung durch die Liturgie. Diese darf nicht nur Unterrichtsgegenstand sein, sie muß vielmehr Unterrichtsprinzip werden. Grundlage und Grundtatsache der lit. Erziehung ist die Taufe, durch die wir wiedergeboren werden zu einem neuen, göttlichen Leben: darum Weckung und Erhaltung des Taufbewußtseins! Vf. zeigt die Grundgesetze dieses neuen Lebens und die Verwirklichung und Durchführung der Taufnaden im Kampf der Tage. Lebensgestaltung durch den Geist der Lit. ist das Ziel seiner Ausführungen, die ebenso aus tiefer Wesensschau der Lit. wie aus tiefer Vertrautheit mit der Jugendpsyche und ihren praktischen Fragen herausgewachsen sind. Wir empfehlen den Aufsatz ohne Einschränkung. L. Schm. [30]

M. K., Harceostwo a liturgja (Liturgie und Pfadfinder) (Myst. Christi 2 [1930/31] 225—227). Die relig. Erziehung fängt mit der Jugend an. Diese verwirklicht sich in der liturg. Erziehung und in der Betätigung des Glaubens. Der Gottesdienst gehört zu den größten Pflichten der Menschheit. Da zuweilen Schwärmer der Meinung sind, daß bloße Naturbetrachtung schon wahres Gebet sei und die liturg. Feier in der Kirche ersetzen könne, so sollen die Leiter, bes. die Priester-Kapläne, mit besonderer Sorge die lit. Bewegung, den lit. Gottesdienst befördern. M. K. [31]

Bauer, Seelsorge und Katechese der Blinden (Katechet. Blätter 31 [1930] 294—299) würdigt mit großem, sachlichem Verständnis die besondere Bedeutung der Liturgie für die Blinden. J. P. [32]

II. Bibliographien.

R. van Waefelghem, Répertoire des sources imprimées et manuscrites relatives à l'histoire et à la liturgie des monastères de l'ordre de Prémontré (Brüssel 1930). Dieses sehr nützliche bibliographische Werk gibt in dem alphabetischen Verzeichnis, das den Hauptteil des Buches ausmacht, die Quellen der Liturgiegesch. für jedes einzelne Kloster an und fügt zum Schluß (S. 361—372) eine Aufstellung der liturg. und hagiograph. Hss. (Antiphonare, Breviere, Gradualien usw.) bei. In jeder Reihe sind die liturg. Bücher chronologisch angegeben. L. G. [33]

L. Pfleger, Nikolaus Paulus. Ein Priester- und Gelehrtenleben 1853—1930 (Kvelaer 1931). Als Anhang zu dieser Biographie des elsäss. Ablaßforschers gibt der Vf. eine Übersicht über dessen Werke, die 462 Nummern umfassen. Wir heben daraus 3 hervor, die liturg. Fragen berühren: 1. *Martyrologium und Brevier als historische Quellen* (1900); 2. *Die Messe im deutschen Mittelalter* (1903); 3. *Zur Geschichte der mittelalterlichen Gebetbücher* (1914). L. G. [34]

III. Praktische Textausgaben; Handbücher; Nachschlagewerke.

M. Kordel, *Populärny „Schott“* (Volks-Schott) (Myst. Christi 2 [1930/31] 139—141). Eine kurze Geschichte der Schottischen Meßbücher und Darstellung der Tatsache, daß die liturg. Erneuerung und das lit. Beten segensreiche Einflüsse auf das innere Leben der Gäubigen verursacht haben. Alle Vorzüge dieser Meßbücher sind genau besprochen. Vgl. Myst. Christi 1 (1929/30) 43. M. K. [35]

P. Parsch, *Stundengebet der Heiligen Kirche. Ein liturgisches Laiengebetbuch* (Aus dem Gebet der Kirche I. Bd. Klosterneuburg ³ 1931). Das Buch, dessen 1. Aufl. im Jb. 4 Nr. 65 empfohlen wurde, ist in der 2. Aufl. um das sog. Ordinarium der Festzeiten vermehrt und in der 3. in einigen Punkten verbessert worden. Die Einleitung gibt eine praktische Einführung in das Stundengebet. Der Mysteriencharakter des liturg. Gebetes kommt jedoch zu kurz, wenn es S. 11* f. heißt, die Heilsbegebenheit hänge „wie ein Bild im Hintergrund der Gebetsstunde“; der „teils geschichtliche Hintergrund“ sei „für den Beter die Imagination, die ihm die Andacht fördert“. Dann wäre allerdings das liturg. Gebet nicht verschieden vom Rosenkranzgebet, an das denn auch zum Vergleich erinnert wird. — Immerhin wird das praktische Buch manchen Christen zum Gebete der hl. Kirche hinführen. [36]

O. J. Mehl, *Evangelisches Brevier zur Morgen-, Mittag-, Abendstunde nebst Nachtgebet*. 2 Bde (Grimma i. Pommern 1931). Etwas ganz Neues bei den protest. Christen Deutschlands! Wir freuen uns über die Tatsache dieses ersten Brevierversuches. Das Werk ist herausgewachsen aus dem Geist und den Bestrebungen der Hochkirchl. Vereinigung. Man will wieder zu einer „festen Gebetsordnung“ kommen, „die unserem Volke nötiger ist als alle Gesetze“. Das Brevier soll der Hausgemeinde wie der Kirchengemeinde dienen. Es kam dem Hg. vor allem darauf an, Antrieb und Möglichkeit zu geben, daß „überhaupt wieder regelmäßig gebetet wird, daß eine wenn auch zunächst nur kleine Schar sich zusammenschließt zum gewohnheitsmäßigen Gebet“. Sehr richtig erkennt er, daß nur ein „objektives Gebetbuch“ diesem Ziel dienen kann. Wir können der Ansicht des Vf. nicht beipflichten, daß es nicht so sehr auf das Wie (Wann und Wo) des Gebetes ankomme, wie er im Vorwort schreibt. Es ist schade, daß er einmal nicht von vornherein den Grundsatz der Qualität angelegt hat und so manches alte Erbgut verwässerte (siehe das Confiteor!) und viel minderwertiges Neue aufnahm, und daß er andererseits nicht den Grundsatz unseres Gebetes durch Christum unseren Herrn durchführte und so das Gebet allzu menschlich-subjektiv und pietistisch-gemütvoll gestaltete. Über weitere Ausstellungen siehe die Besprechung von J. Pohl, Lit. Zschr. 4 [1931/32] 58—64. L. Schm. [37]

Credo, kath. Gebet- und Gesangbuch für höhere Schulen (Wien-Leipzig 1931). Dieses für österreich. Mittelschulen berechnete Buch bemüht sich ernsthaft, den liturg. Bestrebungen unserer Zeit zu entsprechen. Es hat manche liturg. Gebetsformen (wie die Chormesse, Tischgebet, Psalmen u. a.) und Melodien (*Missa de Angelis* u. a.), auch kurze Einführungen in die Liturgie aufgenommen, wenn es auch noch — das geringe liturg. Verständnis weiter Kreise berücksichtigend — zum größten Teil außerliturg., moderne Gebete und Lieder enthält. Etwas barock wirkt die häufige Wiederholung einzelner Worte (z. B. S. 220) in einstimmigen Liedern. S. St. [38]

W. Peuler SJ, *Im Zeichen Christi. Gebetbuch studierender Jugend* (Freiburg 1931). „Es will führen, hingleiten zu echtem Gebet mit der Kirche Christi“ (Vorwort). Daher bietet es eine verhältnismäßig reiche Auswahl an liturg. Gebetsformularen, wie Tischgebet, Prim, Komplet, den Ordo Missae, verschiedene Meßtexte und einen Choralordo. Auch einige kurze Einführungen, die m. E. etwas mehr bieten dürften. Daneben enthält es auch Privatgebete, die aber nicht, wie man erwarten möchte,

aus liturg. Geiste gewachsen sind. Ob durch solche Gebetbücher die studierende Jugend einen richtigen Begriff von „echtem Gebet mit der Kirche“ enthält, dürfte bezweifelt werden.

S. St. [39]

P. Parsch, Liturgische Predigten IV. Teil: Nachpfingstzeit (Klosterneuburg) behandelt die Sonntagsmessen vom 3.—24. Sonntag n. Pf. sowie das Christkönigsfest und legt jedesmal eine „Liturgiestunde“, d. h. eine außerhalb des Gottesdienstes gedachte Einführung in die Sonntagsliturgie, und eine Homilie als Ansprache in der Meßfeier vor. Würde man das vortreffliche Werkchen auch vielleicht richtiger *Liturgische Katechesen* nennen, so bietet es doch eine reiche Stoffquelle für Predigten und vor allem eine praktische, schlichte, gemütvoll, volkstümliche Darlegung des Stoffes vom Standpunkt des Mysteriums aus, der allein der Schlüssel zum tieferen Verständnis des Kirchenjahres ist.

S. St. [40]

A. Renkel, Das Hochzeitsmahl. Kurze Kommunionpredigten im Anschluß an das sonntägliche Kommuniongebet der Kirche (Paderborn 1931). Diese an sich gute und gedankenreiche Predigtsammlung für alle Sonntage des Kirchenjahres (der 6. nach Epiph. fehlt) und Feiertage de tempore will 1. „eine Anregung sein, wie man die Hl. Schrift predigen und praktisch auswerten kann“, und 2. „durch den steten Vergleich der Sonntagskommunion mit dem zugehörigen Sonntagsevangelium“ die Forderung „Mehr Liturgie — auch dem Volke“ erfüllen helfen (Vorwort). Die Ausführung der ersten Absicht scheint mir gut gelungen zu sein und besser als die der zweiten. Zwar ist es durchaus liturgisch gedacht, die Communio mit dem Evangelium zu verbinden, weil eigentlich alle Texte, die die hl. Handlung umrahmen, im Lichte des Evangeliums, das unter den Texten dominiert, zusammengeschaut werden wollen. Es ist aber kaum beachtet, daß die Kommunion selbst, wie alles in der Messe, zur Mysterienfeier des Opfers gehört; hier wird sie fast nur im Geiste der von der Opferfeier gelösten, selbständigen, individuellen eucharistischen Frömmigkeit als gedankenvoller Besuch Christi in der Einzelseele gewertet, nicht als gemeinsames Opfermahl, durch das die Vereinigung auch der Gläubigen untereinander ausgedrückt und getätigt wird, und noch weniger als Mysterienspeise, durch welche die Teilnahme am Mysterium vollendet wird (feiern wir im Opfer die Passion, Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, so findet in der Kommunion das *compati, concrucifigi, commori, consopeli, convivificari, consurgere, consedere in coelestibus cum Christo*, wovon Paulus so häufig spricht, sichtbaren Ausdruck). Somit ist das liturgisch Zunächstliegende und Tiefste nicht gesagt.

S. St. [41]

R. Stapper, Katholische Liturgik zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. 5. u. 6., vermehrte Aufl. mit 16 Abb. (Münster i. W. 1931). Wenn die neue Auflage dieser *Liturgik* in vieler Hinsicht über die im Jb. 2 Nr. 23 besprochene frühere Ausgabe hinausgeht, so verdankt sie das der „liturg. Bewegung“ und speziell der Arbeit unseres Jahrbuches und der dahinterstehenden Forscher, wie der Waschzettel selbst angibt mit den Worten: „Unsere Zeit stellt ja seit dem Auftreten der liturgischen Bewegung immer lauter die Frage nach dem Wesen der Liturgie... Hatte sich bisher die Aufmerksamkeit mehr auf das Äußerliche, die Ästhetik der Formen und ihre Eignung für die Kultideen, gerichtet, so wendet man sich jetzt mehr der inneren Wertquelle aller Gottesverehrung, der Christusverbundenheit des katholischen Kults, dem 'Mysterium', zu. Im Hinblick auf die neuen Fragestellungen hat St. diesmal die Verbindung der Liturgie mit dem Priestertum Jesu Christi deutlicher herausgearbeitet.“ Um so merkwürdiger muß es erscheinen, wenn gleich das Vorwort mit einer Polemik gegen die angeblich „extreme Mysterientheorie“ beginnt, die dazu auch noch in unklarer und unrichtiger Form dargestellt wird, und diese Angriffe im Verlaufe des Buches wiederkehren (worauf wir noch zurückkommen). Selbst wenn in der Mysterienlehre etwas Extremes läge, müßte die vom Vf. selbst zugegebene Vertiefung der Liturgieauffassung dankbar anerkannt werden. Anstatt dessen wird mit unzureichenden Mitteln gegen sie ge-

kämpft, u. zw. nicht in einem Buche der Forschung, wo solche Kritik dem Fortschritte der Erkenntnis dienen kann, sondern in einem Unterrichtsbuche (wie der Untertitel selbst das Buch nennt), also auf einem Felde, wo die Angegriffenen sich nicht wehren können. Man könnte dazu folgende Worte zitieren, die M. Bacherler (Eichstätt) in einem ähnlichen Falle in den Bayer. Bl. für das Gymnasialschulwesen 67 (1931) 122 f. geschrieben hat: „Ich will nicht darüber rechten, ob es vornehme Sachlichkeit bedeutet, den Gegner im Vorwort eines Schulbuches zu zitieren und damit an einer Stelle, an der er sich nicht verteidigen kann, noch auch, ob es tunlich ist, im Vorwort eines Schulbuches Polemik vorzutragen, also vor allem vor Schülern und damit vor einem Leserkreis, der alles Vorhergegangene . . . überhaupt nicht kennt und zudem kein selbständiges Urteil über die Streitfragen besitzt. Ein derartiger Fall ist mir bisher nicht bekannt geworden; man war eben anscheinend allgemein der Anschauung, daß Polemik nicht in ein Schulbuch gehört. Sie bedeutet dort in der Tat auch nichts anderes als einen jahrelang fortgesetzten Angriff auf einen an dieser Stelle und vor diesen Lesern Wehrlosen.“ Wenn die Schriftleitung der B. Bl. dazu bemerkt, daß das betr. Vorwort auf Weisung des Ministeriums hin beseitigt worden ist, so möchte man Ähnliches in unserm Falle erhoffen.

Doch könnte man ja über diese mehr persönlichen Dinge hinwegsehen, wenn nicht die Stellungnahme St.s gegen die angeblich „extreme Mysterientheorie“ seinem ganzen Buche den Stempel der Halbheit aufprägte. Die Wahrheit ist immer „extrem“ in dem Sinne, daß sie ganz und kompromißlos angenommen werden muß; nimmt man etwas von ihr an, streicht aber anderes ab, so ist man trotz allem im Irrtum, der u. U. noch gefährlicher ist als ein radikaler Irrtum, weil er den Schein des Wahren an sich trägt. So gilt es auch, die Mysterienlehre (es handelt sich nicht um eine „Theorie“, sondern um Tradition) entweder anzunehmen oder abzulehnen; ein Mittelding gibt es nicht. Die Mysterienlehre macht bekanntlich Ernst mit der theozentrischen Auffassung des kath. Kultes, d. h. sie sieht in ihm nicht in erster Linie das Wirken der Menschen, sondern die Tat Christi des Hohenpriesters und der mit ihm verbundenen Kirche; der einzelne wirkt in ihr nicht als gesonderte Einzelperson, sondern als Glied Christi und der Kirche; Mittelpunkt des Kultes ist daher die Heilstat des Herrn zur Erlösung der Kirche, die im Mysterium wahrhaft und wirklich in sakramentaler Weise hingestellt wird, damit die Kirche sie mitbegehe und so tätig, nicht bloß passiv empfangend, das Heil erwerbe. Latreutischer und soterischer Zweck der Liturgie fließen praktisch ineinander über, wie es ja auch dem neutest. Begriff Gottes als der Agape entspricht, die die Ehre Gottes in dem Heile der durch die Agape erlösten Menschheit sieht; Mittler des Heiles ist Christus, der in der Liturgie nicht nur als Mensch erscheint, d. h. als Haupt der Kultgemeinde, sondern als Gottmensch, d. h. als Gesandter des Vaters, verkklärter Fürst des Heiles, *instrumentum coniunctum Divinitatis*. Die frühere Auflage St.s nun huldigte noch ganz der anthropozentrischen Kultauffassung, indem sie mit folg. Worten begann: „Kultus im allgemeinen bezeichnet jeden Akt der Religion, durch den der Mensch Gott als seinen höchsten Herrn anerkennt, ihm die schuldige Verehrung erweist und sein gnadenvolles Wohlgefallen zu erlangen oder zu vermehren sucht. Der Mensch erhebt im Kultakte seine Seele zu Gott, auf daß er Gott anbete und verherrliche, dieser aber sich zu ihm huldvoll herablasse und ihn durch seine Gnade mit sich verbinde. Eine möglichst innige Vereinigung mit Gott ist das letzte Ziel alles Kults.“ Nach einer Darlegung über die Notwendigkeit auch äußerer Kultakte (die übrigens nur psychologisch erklärt werden!) heißt es: „Daher hat auch der Gottmensch Jesus Christus, als er stellvertretend für die ganze Menschheit seinem himmlischen Vater den erhabensten Kult darbringen wollte, in sinnfälligen Formen das Erlösungsoffer vollbracht

und bei Stiftung der Kirche Anordnungen getroffen, wonach gewisse amtliche Personen in derselben äußere Kultakte kraft einer ihnen übertragenen Teilnahme am Priestertume des Erlösers ausführen. Dieser gesetzlich geordnete, öffentlich-amtliche Kult der Kirche wird Liturgie genannt“ (S. 1). Diese das Wesen der christlichen Liturgie nur äußerlich streifende Definition erschien St. unter dem Einfluß der liturg. Bewegung nunmehr als ungenügend; er fügte deshalb einen Abschnitt über das Priestertum Jesu Christi ein. Trotzdem erscheinen die obigen Sätze beinahe wörtlich wieder auf S. 13 f., ergänzt durch einen Hinweis auf die Notwendigkeit des Gemeinschaftskultes, der aber wieder mehr als eine Zusammenführung der Kultgenossen betrachtet wird, nicht in erster Linie als aus der Idee des Corpus Christi mysticum hervorgehend. Erst dann folgt der § über das Priestertum Christi, der aber m. E. sehr der Klärung bedarf. So sieht St. das Priestertum Christi nur in dem Leiden des Herrn, während die alte Theologie, zunächst der Hebräerbrief, gerade in dem zur Rechten Gottes erhöhten Herrn den Hohenpriester der Kirche sieht. Durch sein Blut ist der Herr ins Allerheiligste eingetreten und steht nun vor dem Vater als der Hohepriester in Ewigkeit; erst die Auferstehung und Erhöhung hat also sein Opfer vollendet und ihn zum Priester geweiht, der das Pneuma nunmehr den Gläubigen verleihen kann. Denn nicht jeder, der opfert, ist Priester, sondern der, dessen Opfer angenommen wird; und das geschah beim Herrn durch Auferstehung und Erhöhung, weshalb auch in der Messe die Anamnese Passion und Erhöhung zusammen nennt. Der eigentliche Opferakt Christi war sein Tod; aber zur Vollendung des Opfers gehört seine Verklärung, wie die Menschwerdung die Vorbereitung der Opfergabe war. Nicht ausreichend ist es auch, wenn St. das „ewige Priestertum“ Christi nur in dem amtlichen Priestertum der Kirchendiener sieht, denen der Herr als „oberster Leiter“ vorsteht. Vielmehr ist der verklärte Herr selbst unmittelbar der Priester der Kirche, der durch den Dienst der geweihten Amtspriester sein Mysterium vollziehen läßt, in dem er zusammen mit der ganzen Kirche dem Vater den Kult darbringt. St. sagt nunmehr richtiger, daß „der Gottmensch Jesus Christus in seiner menschlichen Natur das primäre Subjekt des Kults“ ist. Unklar sind aber wieder die folg. Ausführungen, wonach der Herr dies sei „nicht zwar in seiner natürlichen Gestalt wie auf Kalvaria, sondern in der sakramentalen Weise, wie er im Abendmahlsssaale das Kreuzesopfer unblutig vorausvergegenwärtigte. So wirkt er bei jedem Meßopfer, das in seiner Kirche gefeiert wird, als Hoherpriester mit, um das Kreuzesopfer auch bei der Nachwelt zur Anwendung zu bringen“. Die unmittelbar folg. Worte scheinen die priesterliche Tätigkeit Christi wiederum darauf zu beschränken, daß der Herr „durch die menschlichen Priester als seine werkzeuglichen Organe“ handelt. Dazu einige Bemerkungen. Beim Abendmahle hat doch wohl nicht der Herr in sakramentaler Gestalt, sondern in seiner natürlichen Gestalt gehandelt; aber er hat gehandelt durch das Sakrament, indem er im Mysterium sein Leiden vorausnahm. Ebenso handelt in der Messe der verklärte Herr, aber durch das Sakrament, indem er im Mysterium seine Passion wieder hinstellt, damit dadurch, d. h. durch die auf diese Weise ermöglichte Mitfeier der Kirche, diese das Heil erlange. Die traditionelle Mysterienlehre ist in all diesen Punkten ebenso einfach wie klar, und es ist gefährlich, von ihr abzuweichen. Die Mysterienlehre lehrt z. B. auch ganz deutlich, daß durch das Meßopfer das Opfer Christi nicht von neuem vollzogen und dadurch vervielfältigt wird, was ja gegen die Einmaligkeit der Erlösungstat wäre. St. wirft ganz zu Unrecht im Vorwort S. V der Mysterienlehre vor (wobei er sich als von Umberg schlecht beraten zeigt): „Nach den... Vertretern der extremen Mysterientheorie soll der Veränderung im Menschenherzen auch ein realer Vorgang in der menschlichen Natur Christi, allerdings nur (!) sakramental vergegenwärtigt, entsprechen. Ja, es soll sogar bei jeder Konsekration

der Messe, bei jeder Taufe und Spendung anderer Sakramente das ganze Leben Jesu von der Empfängnis bis zur Verklärung und Parusie 'wesenhaft' 'im Mysterium' neu gegenwärtig werden." Die traditionelle Mysterienlehre spricht aber keineswegs von einem neuen realen Vorgang in der menschlichen Natur Jesu bei der Sakramentspendung, sondern besagt, daß die einmalige und unwiederholbare Heilstat des Herrn in sakramentaler Weise uns gegenwärtig wird, wodurch sie nicht erneuert wird, sondern uns zugänglich wird, u. zw. in nicht bloß gedanklicher, sondern übernatürlich-wirklicher Form, damit wir sie miterleben und ihre Frucht uns tätig erwerben können. Die geschichtlich vergangene Tat wird sakramental für uns Gegenwart. Was St., auf Umberg gestützt, der Mysterienlehre vorwirft, das scheint er vielmehr selbst, wenn auch wieder in unklarer Form, zu lehren, indem er S. 17 schreibt: „Zu beachten ist, daß diese priesterliche Tätigkeit Christi in der Kirche auf Erden nicht etwa nur als ein fortdauernder, einmaliger, ewiger Akt des verklärten Christus gedacht werden darf; es ist vielmehr jedesmal ein sakramental sich erneuernder bzw. die Erlösungstat neu vergegenwärtigender Akt, bei dem unser himmlischer Hoherpriester nicht als *'remote agens'* nur Stellvertreter für sich handeln läßt, wie vielleicht ein Fürst, der durch seine Diener Almosen austeilte, sondern als *'sacerdos actu et proxime agens'* die wesentliche, Gott ehrende und die Menschen heiligende Handlung bildet. Er ist als der wahre 'Liturge aller Gläubigen' (*τῶν ἁγίων λειτουργός*) Hebr. 7, 2 [lies 8, 2, wo *ἁγίων* aber Neutrum ist!]) sozusagen im Herzen der Kirche tätig und wird daher mit Recht der *'sacerdos principalis'* oder das primäre Subjekt der Liturgie genannt." Schärfer könnte auch die „extreme“ Mysterienlehre nicht das primäre Wirken Christi in der Liturgie hervorheben; aber sie tut es mit mehr dogmatischer Klarheit, indem sie nicht von sich erneuernden Akten Christi spricht, sondern von der Wiederhinstellung der einen Heilstat *in mysterio*. Richtig aber ist es und durchaus im Sinne der alten Mysterienlehre, wenn St. von einer V e r g e g e n w ä r t i g u n g der Erlösungstat spricht, die er hier offenbar nicht im Sinne einer gedanklichen „Vergegenwärtigung“ im Kopfe des Menschen, sondern in dem einer realen Gegenwärtigsetzung der Heilstat nimmt, da er ja vom Heiland als im Sakramente *actu et proxime agens* redet. Auch S. 23 scheint St. dasselbe wenigstens für möglich zu halten, indem er schreibt: „Jedoch ist zu bedenken, daß jene Tat Christi, die im Konsekrationsakt der Messe neue s u b s t a n t i e l l - w e s e n h a f t e Gegenwart erhalten soll, höchstens das Kreuzesopfer allein sein kann..." (Wenn St. meint, die Menschwerdung, die Auferstehung usw. könnten nicht so wie der Kreuzestod sakramentale Wirklichkeit werden, so widerspricht das ganz der alten Theologie und Liturgie, die unter „Passion“ stets das ganze Erlösungswerk versteht, das ja auch keineswegs in seine Teile zerlegt werden kann; wir sahen schon oben, daß zum Opfer Christi wesenhaft seine Annahme durch die Erhöhung gehört; die Eucharistie als S p e i s e - sakrament deutet ja auch, worüber anderswo genauer zu handeln sein wird, auf die mystische Gegenwart der Auferstehung als der Quelle des ewigen Lebens.) Von den andern Phasen der Heilstat meint St.: „Es kann doch auch eine nur in Gnadenwirkungen aktuelle, immerhin mehr als rein gedankliche *'memoria'* gemeint sein.“ Was ist aber dieses Mittelding zwischen „gedanklicher“ und „wesenhafter“ *memoria*? Niemand kann sich etwas darunter vorstellen. St. endet denn auch schließlich beim „Mitempfinden“; die Liturgie nenne im 8. Respons. des Festes Mariä Schmerzen „ein von Gnadenwirkungen begleitetes Mitempfinden der Schmerzen ein Mitsterben“! An derselben Unklarheit leidet die Darstellung des Opfercharakters der Messe S. 202 f.: „Die Messe ist ein wahres und eigentliches Kultopfer, d. h. eine gottesdienstliche Handlung, mit der ein Gott wohlgefälliger Priester (Jesus Christus) eine sichtbare Gabe (sein Fleisch und Blut in sakramentalen Gestalten) unter symbolischen, von Gott anerkannten Zeichen (unblutige Wiedervergegenwärtigung des Kreuzesopfers) zum Ausdruck seiner völligen, eigenen Selbsthingabe

Gott darbringt. Das Konzil von Trient erklärt: „Der gleiche, der damals am Kreuze sich geopfert hat, opfert sich jetzt (in der Messe) durch den Dienst der Priester; nur die Art des Opfers ist verschieden“ (sess. XXII cp. 2). Der menschliche Priester handelt demnach beim Opferakt der Messe als Werkzeug Christi, aber als persönliches Werkzeug, das wie die teilnehmenden Gläubigen sich in inneren Akten der Opfergesinnung Christi anschließen und daraus erhöhte Gnaden für sich empfangen soll. Christus selbst stellt den einst blutig vollzogenen Opferakt jedesmal neu in unblutiger Erscheinungsform (Brotsgestalt getrennt von Weinsgestalt = Trennung des Blutes vom Leibe wie im Kreuzestode) gegenwärtig dar. Folglich entsteht zwar keine neue Erlösungstat; es wird nur das einmal vollendete Erlösungswerk stets wieder vergegenwärtigt. Aber die erneuerte Vergegenwärtigung ist ein stetes Gedächtnis des Erlösungstodes und gibt Gelegenheit, immer größere Kreise der Menschheit in nächste Beziehung zum Kreuzesopfer zu bringen, ihre Einzelgesinnung in die Opfergesinnung Jesu Christi aufzunehmen und ihnen die Früchte des Kreuzesopfers zuzuwenden. — Am Kreuze hat Christus die zum Kultopfer erforderliche Gabendarreichung durch seinen blutigen Tod zum Ausdruck gebracht. Ob die einfache symbolische (mystische) Wiedervergegenwärtigung dieses seines Todes durch die getrennten Gestalten zur Begründung des eigenen Opfercharakters der Messe hinreiche oder ob noch eine „reale Veränderung“ der Opfergabe in der Messe, vielleicht eine symbolische Umwandlung wie die Kommunion, hinzutreten müsse oder ob die Messe schon allein dadurch ein „*sacrificium verum et proprium*“ sei, daß sie das *sacrificium* des Kreuzesopfers jedesmal neue, sakramentale Gegenwart werden läßt, darüber hat die Kirche zu Trient keine lehramtliche Entscheidung gegeben. . .“ Dieser Unsicherheit und Unklarheit gegenüber empfiehlt sich die überlieferte Mysterienlehre schon durch ihre Klarheit und Einfachheit, die immer der Stempel der Wahrheit ist. Danach hat der Herr am Kreuze sich selbst durch seinen blutigen Tod dem Vater geopfert; in der Messe besitzen wir das Mysterium (*sacramentum*) dieses einzigen und ewigen Opfers, durch das der Herr für ewig in den Himmel eingegangen ist, d. h. die Wiederhinstellung dieses unwiederholbaren Opfers durch den Ritus, in dem aber die volle Wirklichkeit des Opfers enthalten ist, wodurch allein auch seine Früchte den Gläubigen zugewandt werden können. Rituell wird der Tod des Herrn durch die Doppelkonsekration dargestellt; aber zum vollen Sakrament gehört, daß diesem äußern Zeichen auch die innere Wirklichkeit entspricht; d. h. der Tod des Herrn wird wieder mystische Wirklichkeit; sonst hätten wir ja nur ein leeres Bild des Todes und damit des Opfers Christi. „Mystisch“ bedeutet hier nach altchristl. Sprachgebrauch nicht etwas Unreales, nur in Gedanken Bestehendes, sondern bezeichnet die Realität der sakramentalen Wirklichkeit. Wollte Christus durch die Doppelkonsekration seine Opfergesinnung immer wieder darstellen, so hätten wir jedesmal ein neues Opfer — abgesehen davon, daß eine Opfergesinnung kein Opferakt ist, auch nicht die Darstellung einer Opfergesinnung. Der irdische Priester ist zunächst der Konsekrator; das Opfer würde zustande kommen, auch wenn der konsekrierende Priester mit seiner „Einzelgesinnung“ sich nicht der „Opfergesinnung“ Christi anschlösse. Die Ecclesia ist die eigentliche Opfernde (Trid. sess. XXII cp. 1: *ab Ecclesia per sacerdotes . . . immolandum*); und sie opfert zunächst nicht durch subjektive Einzelgesinnung, sondern als Gemeinschaft auf Grund ihrer objektiven, sakramentalen Eingliederung in Christus (durch Taufe und Firmung), die aber nach der Aktualisierung durch persönliches Mitleben verlangt. Von den drei am Schlusse des obigen Zitates erwähnten Möglichkeiten für den Opfercharakter der Messe kommt nur die dritte in Betracht, und nur sie entspricht auch der trident. Entscheidung, da diese ausdrücklich lehrt, daß Opferer und Opfergabe beim Kreuzesopfer und Meßopfer identisch seien; nur die Art und Weise des Opfern sei verschieden; woraus hervorgeht, daß auch der Opferakt identisch ist, da ein neuer Akt ein neues Opfer

konstituieren würde; jedoch ist die Art verschieden, weil das Opfer einmal in natürlicher Wirklichkeit, jetzt aber in sakramentaler Realität dargebracht wird. Die „einfache symbolische (mystische) Wiedervergegenwärtigung“ durch die getrennten Gestalten kann nicht die Messe zum Opfer machen, da ein äußeres Bild (St. nimmt hier „symbolisch“ und „mystisch“ im neueren, entleerten Sinne) nicht ein Opfer sein kann. Eine „reale Veränderung“ der Opfergabe würde ein neues Opfer sein, was unmöglich ist. Inwiefern die Kommunion eine „symbolische Umwandlung“ sein soll, verstehe ich nicht. So bleibt nur die dritte Erklärung übrig, und diese ist die alte Mysterienlehre! Was daran „extrem“ sein soll, ist bei ihrer Klarheit, Einfachheit, ihrer Übereinstimmung mit der Tradition und dem Dogma, ihrer praktischen Tiefe und Volkstümlichkeit nicht einzusehen.

Nachdem wir so die Darlegungen St.s über den Opfercharakter der Messe in unsere Betrachtung miteinbezogen haben, kehren wir zu seinen einleitenden Ausführungen über das Wesen der Liturgie zurück. „Sekundäres Subjekt der Liturgie ist die Kirche“ (S. 17). Diese richtige Erkenntnis wird aber sofort dahin abgeschwächt, daß die „gnadenvolle sog. (!) mystische Verbindung der Seele (!) des Christen mit Christus“ eigentlich die Kirche konstituiert, diese also aus den Individuen zusammenwächst, die die Gnade haben; darauf beruhe die Lehre von dem *corpus Christi mysticum*. Nach Paulus, Johannes und der alten Theologie beruht dieses aber vielmehr auf dem der ganzen Kirche geschenkten Pneuma Christi; die einzelnen empfangen nur durch die Kirche die Gnade; der Leib Christi ist höchste Wirklichkeit und wahre Einheit und kann deshalb im vollen Sinne Subjekt des Kultes zusammen mit Christus sein. Die Kirche ist deshalb auch durch und mit Christus die wahre Priesterin des N. Bundes; es genügt nicht, von einem „sog. (!) allgemeinen Priestertum“ der Christen zu sprechen, die dem Herrn „sogar verähnlicht“, „einigermaßen (!) Abbilder Christi“ seien. Wenn man sich scheut, solche Wahrheiten von dem einzelnen Christen auszusagen, so braucht man sich bei der Braut Christi doch sicher nicht zu scheuen, die Ausdrücke der Hl. Schrift auf sie anzuwenden, die das Tridentinum aufgenommen hat, als es vom *sacerdotium der dilecta sponsa* sprach.

Nehmen wir nun die Definition der Liturgie, wie St. sie S. 20 gibt: „Liturgie ist der das Priestertum Jesu Christi fortsetzende Gemeinschaftskult der Kirche, in dem die Erlösungstat Christi vergegenwärtigt, durch Christus Gott die höchste Ehre erwiesen und den an Christus sich anschließenden Gläubigen die Erlösungsgnade mitgeteilt wird“, so könnte man sie durchaus billigen, wenn die Ausdrücke im Vollsinn genommen und nicht durch anderweitige „Erklärungen“ doch wieder nach der subjektivistischen Seite hin abgeschwächt würden. Nimmt man sie so, wie sie da steht, so versteht man nicht, wie denn gegen die Jb. 8 S. 212 gegebene Definition: L. „das Kultmysterium Christi und der Kirche“ polemisiert werden kann, es sei denn, daß man unter dem Einflusse der liturg. Bewegung der überlieferten Mysterienlehre entgegenkommen, sie aber schließlich doch nicht voll annehmen wollte. Es gibt aber keine Wahl! Entweder nimmt man die Überlieferung an, oder man bleibt bei der modernen Erweichung der alten Begriffe, wie ich sie Jb. 8 S. 199 f. gekennzeichnet habe. Alles andere ist Halbheit.

Eine entschiedene Durchführung der Mysterienlehre müßte auch zu einer ganz neuen Ordnung der Liturgik führen, wozu die Miscelle oben S. 163 eine neue Anregung gibt. Da St. nur äußerlich einiges von der Mysterienlehre angenommen hat, behält er im wesentlichen die alte Gliederung bei, was z. B. dazu führt, daß das Kirchenjahr vor dem eucharist. Mysterium behandelt wird, daß in der Eucharistie Opfer und Sakrament gesondert betrachtet werden usw.

Im einzelnen gibt das Buch gute Belehrung und ist zu empfehlen. Freilich steigen auch hier manche Wünsche auf. So wird z. B. die „Epiklese im engeren Sinne“ S. 188 genannt, aber der so wichtige Begriff der alten Epiklese nicht

berührt, auch nicht Jb. 4 (1924) S. 169—178 zitiert, wo unter dem Titel *Neuere Beiträge zur Epiklesenfrage* darüber gehandelt wird; merkwürdigerweise wird aber der von dorthier seinen Titel übernehmende, mehr polemische Aufsatz von J. Brinktrine in Theol. u. Gl. 21 (1929) 434—452 genannt. Die Benutzer eines Lehrbuches hätten wohl Anspruch auf allseitige Literaturangaben.

So kann man leider trotz mancher Vorzüge diese *Liturgik* nicht als auf der Höhe der Zeit stehend betrachten. [42]

D. Lescouhier en **Modest Van Assche** OSB, *Liturgische Plechtigheden en Kerkelijke Feestdagen* (Brugge [1931]). Einfaches, gutes Volksbüchlein zur Einführung in Liturgie und Kirchenjahr. An Stelle der allzu ausführlichen Behandlung neuerer Feste hätte man lieber etwas über das Wesen der Messe als Mysterienfeier gehört. Daß auch das einfache Volk dafür Verständnis hat, zeigt die immer noch lebendige Mysterienfrömmigkeit der Ostkirche. P. H. [43]

P. Parsch, *Das Jahr des Heiles* (Klosterneuburg 1932). Zum 10. Male ist der bekannte Liturgiekalender erschienen und, in 3 ansehnliche Bände geteilt, für den immerwährenden Gebrauch eingerichtet. Der Inhalt der Darbietungen ist im wesentl. derselbe wie im vorigen Jahre (Erklärung von Messe und Brevier mit Texten und Schriftlesung für alle Tage), der Umfang ist bedeutend gewachsen, was schon durch die Neueinrichtung notwendig wurde. Auch sind, bes. im III. Bd., die Heiligenfeste noch mehr berücksichtigt und die Evangelienperikopen durch erweiternde Paraphrase sehr anschaulich gemacht. Die Sprache ist womöglich noch einfacher, volkstümlicher und schöner geworden. Die bisherigen, auf die Dauer etwas eintönigen und intellektualistischen Illustrationen sind durch eine große Anzahl von Kunstblättern mit Lichtbildern der Stationskirchen, altchristlicher Absiden, Katakombendetails, Heiligengräber und Figuren vorteilhaft bereichert.

Kurz sei auch auf einige Mängel hingewiesen. Man möchte fast bedauern, daß durch die Fülle des Stoffes das eigentlich Liturgische (Mysterium) zuweilen etwas in den Hintergrund gedrängt wird. Überhaupt ist der Mysteriengedanke gegenüber früheren Jahrgängen stark verblaßt. Was übriggeblieben ist, heißt „Mysterienspiel“ (für die äußere Handlung) und „gegenwärtige Gnadenspendung“ (I 16, 18). Diese Ausdrücke der einleitenden Kapitel sind charakteristisch für die Auffassung des ganzen Buches. Namentlich im I. Bd. (Weihnachtsteil) steht der Gedanke des „heiligen Spieles“ im Vordergrund. Infolgedessen kommt der grandiose Realismus der Liturgie, der eben mehr als Spiel ist, der furchtbare Ernst der Passion und des Sterbens, die alles überwindende Kraft des Opfers zu wenig zur Geltung. Auch das Weihnachtsmysterium gipfelt in der Passion. Nicht ganz glücklich ist das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart im Kirchenjahr (Kj) folgenderweise (I 18) ausgedrückt: „Was uns das Kj äußerlich zeigt, ist Vergangenheit; doch diese Vergangenheit ist nur (?) Umkleidung, Bild und Symbol, ist der Leib des Kj, seine Seele ist gegenwärtige Gnadenspendung“ (vom Vf. gesperrt). Liturgisch richtiger würde man sagen: „Das Kj feiert das Gedächtnis der (geschichtlichen) Heilstaten Gottes in Christus, um für diese dem Vater durch Christus Dank zu sagen, weil diese Heilstaten für uns die größte Gegenwartsbedeutung haben; ja sie werden durch die Feier in unsere Gegenwart sakramental hineingestellt.“ Das Bild der Bergrücken (I 19) scheint mir für die beiden Festkreise nicht ganz geeignet, weil es in der Liturgie nach dem Aufstieg keinen Abstieg mehr gibt und geben soll. Der Weihnachtskreis ist mehr als „nur eine Vorbereitung auf den Osterkreis“ (II 7), da er doch das ganze Erlösungsmysterium feiert, aber im besonderen Lichte des Epiphaniegedankens. Daß die zweite Ankunft Christi im Advent schwach betont sei (I 23), möchte ich nicht behaupten, da so ziemlich alle Texte die nicht von der Geburt des Kindes reden, auch (wenn nicht zunächst) von der Parusie gelten. Die Liturgie sollte uns erziehen, daß uns nicht „die erste Ankunft ganz gefangen nimmt“ (I c.). Auch der Täufer ist nicht „nur Herold der ersten Ankunft“ (I 26),

sondern auch der Parusie. Nicht ganz gelungen scheint mir auch die Charakteristik der Adventsquatember: „Der König zieht das Bettlerkleid an“ (I 85), was man doch am wenigsten von der Hauptfeier am Samstag sagen kann. In der 1. Weihnachtsmesse ist m. E. nicht von der ewigen Zeugung des Logos, die eigentlich nicht Gegenstand des Mysteriums sein kann, sondern von der zeitlichen Geburt Christi die Rede, da Er ja auch als Mensch Gott zum Vater hat. Die 2. Weihnachtsmesse entstand erst in Rom, in Jerusalem war nur eine Morgenfeier in der Auferstehungskirche. Wie schon in einer früheren Rezension bemerkt wurde, kann man die Kreuzenthüllung am Karfreitag nicht den „liturgischen Augenblick der Kreuzigung“ (II 326) nennen.

So wertvoll „das Jahr des Heiles“ namentlich für Anfänger ist, so würde es doch noch bedeutend an Wert gewinnen, wenn es sich klar und entschieden auf den liturgischen Grundgedanken einstellen wollte. S. St. [44

P. de Puniet OSB, *Le Pontifical Romain. Histoire et commentaire*. Tome I (Löwen-Paris 1930), Tome II (ebd. 1931). Der Vf. hat praktische Ziele im Auge. Den Gläubigen, in erster Linie aber wohl — obschon von ihnen nicht ausdrücklich die Rede ist — den Geistlichen, soll der Text des PR, so wie er heute vorliegt, verständlich gemacht werden. Dieser Zielsetzung entsprechend ist im allgemeinen auf selbständige Weiterführung der Forschung und auf die Aufzeigung von Problemen verzichtet worden; der Vf. deutet die Riten so, wie sie sich ihm selbst auf Grund seiner Studien darstellen. Abweichende Ansichten sind meistens nicht berücksichtigt, dagegen sind in den Fußnoten die wichtigsten Belege angegeben. Die Anlage des Buches ist durchsichtig: An der Spitze eine 70 Seiten starke geschichtliche Einführung, die sich mit der Vorgeschichte und Geschichte des PR befaßt. Dann folgen die kommentierenden Ausführungen zu den einzelnen Riten, die in der vom PR stets eingehaltenen Reihenfolge behandelt werden. Im 1. Bande sind die Firmung und die Ordinationen, im 2. die Weihen von Personen — vom Bischof bis zum Ritter — und die Sachbenediktionen besprochen. Das Buch wird die ihm gestellte Aufgabe im allgemeinen erfüllen. Die Darstellung ist durchweg klar und flüssig. Das Wesentliche ist auf verhältnismäßig wenigen Seiten gesagt. Leider stößt man hin und wieder auf Stellen, an denen der Vf. mehr als zulässig hinter der neuzeitlichen Forschung zurückbleibt. M. Andrieu hat in seiner Besprechung *Rev. des sciences rel.* 10 (1930) 334/7 bereits auf einige Punkte hingewiesen: auf die falsche Charakterisierung des sog. Hadrianum (I 30), auf die irrige Deutung des *angelus baptismi* (I 75 f.) und auf die falsche Anwendung der Bezeichnung *Ordo Romanus antiquus* (I 39 ff.; hierüber vgl. jetzt die eingehenden Ausführungen Andrieus in den *Ephemer. liturg.* 46 [1932] 3—21). Irrtümer ähnlicher Art sind besonders häufig in den archäolog. Partien. So vertritt der Vf. II 235 ff. die Meinung, daß in der vorkonstantinischen Zeit für die Meßfeier die Grabmensae der Arkosolen verwendet worden seien; als Beweis werden angeführt die Vita des P. Felix I. im *Liber Pontificalis* — von der man doch seit Jahrzehnten weiß, daß sie erst nach 500 entstanden ist —, eine Stelle aus Tertullians *De aleatoribus* (11) — wo der Kontext zeigt, daß von einer geistigen Gegenwart der Martyrer die Rede ist — und endlich die Reste des legendären petrinischen Altars in der Laterankirche. Von den letzteren heißt es: „Ce sont les restes d'une sorte de niche qui devait reproduire assez exactement l'arcosolium des catacombes“. Ich habe nicht ermitteln können, woher der Vf. diese merkwürdige Vorstellung hat; sollte hier ein Mißverständnis der in Pontificalien vorkommenden Angabe *altare est cavum* (hohl) vorliegen? Hätte Vf. die Ausführungen in Brauns Altarwerk, auf die er S. 236 selbst hinweist, wirklich gelesen, so hätte er alle diese Irrtümer vermieden. II 246 ff. werden die christl. Basiliken behandelt. Schon in der Verfolgungszeit gab es nach dem Vf. zahlreiche Zömeterialkapellen, von denen einige liturgische Versammlungen aufnehmen konnten. Als Beispiele treten auf Capella Greca, Papstgruft und die sog. Basilichetta sotterranea im Coemeterium Maius an

der Via Nomentana. Letztere liegt nach dem Vf. an der Via Appia, ist mit dem *Coemeterium ad catacumbas* identisch und durch die zeitweilige Anwesenheit der Leiber der Apostelfürsten verherrlicht. Es ist schade, daß so viele Irrtümer und antiquierte Auffassungen mit de Puniets sonst nützlichem und verdienstvollem Buch wieder die Runde durch die gebildete Welt machen werden. — Noch eins: Bei Erwähnung von Kochs *Virgines Christi* (II 146²) ist dem Vf. der Satz entschlüpft: „Écrit assez tendancieux analysé dans Revue Bénédictine, Bulletin d'hist. bén. 1912 (lies 1907), nr. 2“. Weder in der bezeichneten Rezension Berlières noch in anderen ernst wissenschaftlichen Besprechungen wird de P. eine Rechtfertigung für dieses bedauerliche Urteil finden. Th. Kl. [45]

J. Minichthaler, *Handbuch der Volksliturgie* (Regensburg 1931). Der Verlag Pustet hat richtig gefühlt, daß die erste, gleichsam vorbereitende Periode der volksliturg. Bestrebungen so gut wie abgeschlossen ist, nachdem fast für alle Texte und Riten, die für die Laien zunächst in Betracht kommen, Übersetzungen und Erklärungen geschaffen, praktische Methoden und Mittel, die Laien für und durch die Liturgie zu erziehen, aufgezeigt und vielfach mit Erfolg erprobt worden sind; daß somit die Zeit gekommen ist, ein Handbuch der Volksliturgie zu schaffen, das nicht nur die vorhandene Literatur zusammenstellt und auf die Mittel hinweist, sondern auch sichtet und klärt und zugleich ergänzt. Der Vf., ein berühmter Katechet und bewährter Mitarbeiter im liturg. Apostolat, war dank seiner objektiven, vornehmen Geisteshaltung, seiner reichen Erfahrung und seiner guten Kenntnis der Volkspsychologie zu dieser Aufgabe in hohem Maße befähigt und hat sie glücklich gelöst. Nach einigen mehr einleitenden Kapiteln über Entwicklung und Bedeutung der Volkslit. (unter der er die Art und Weise versteht, wie die Laien an der Liturgie der Kirche teilnehmen), ihr Ansehen bei der kirchl. Autorität, den volksliturg. Apostolat, geht er über auf die einzelnen Gebiete der Liturgie und zeigt, wie das Volk zur verständnisvollen Mitfeier geführt werden kann. In einigen Schlußkapiteln, die man „Liturgie und Volksleben“ überschreiben könnte, schildert er die Beziehungen der Liturgie zu Familie, Volkssittlichkeit, Kunst, Volksfesten und Erziehung und schließt mit einer Musterkatechese über den Passionssonntag.

Mit Recht betont Vf., daß die volkslit. Bewegung mit jenen Zentren zusammenarbeiten muß, die sich mehr die wissenschaftliche Erforschung und Vertiefung der liturg. Idee zur Aufgabe gemacht haben, damit sie „festen wissenschaftlichen Boden unter den Füßen behält“. Er stellt sich auf den Boden des Mysteriums und hebt die hohe Bedeutung der lat. Sprache in der Liturgie hervor, während er die Volkssprache nur dort zulassen möchte, wo das Volk direkt belehrt werden soll.

Nur wenige Einzelheiten, die mir nicht immer glücklich ausgedrückt scheinen, seien hier bemerkt. Das „subjektive Privatgebet“, sagen wir lieber das Privatgebet, ist gewiß nicht „minderwertig“ (S. 19), da es ja von der Liturgie selbst gefordert wird, aber auch dem liturgischen nicht gleichwertig. Der liturg. Apostolat sucht dahin zu wirken, daß es immer mehr aus dem liturg. herauswächst und, von seinem Geist beseelt, die Enge des Subjektiven verläßt, um sich objektiv einzustellen. Es ist schwer einzusehen, daß der Opfergang mit Brot und Wein (mit Wein ist er m. W. nicht wieder eingeführt worden, während der Hostienopfergang an manchen Orten Übung ist) eine „Übertreibung“ sein soll (S. 20); er ist vielmehr das Normale, wo ihn die Umstände möglich machen. Die Wichtigkeit des Opferganges dürfte gerade im volksliturg. Interesse noch mehr betont werden. Die Zulässigkeit steht nicht in Frage, wo nicht die kirchliche Behörde die Erlaubnis sich ausdrücklich vorbehalten hat. Es ist ungenau ausgedrückt (S. 38), daß „der Priester allein durch die Konsekration das Opfer vollziehen“ könne. Der Priester setzt durch die Konsekration das Opfer Christi gegenwärtig; Christus vollzieht also das Opfer,

und sowohl der Priester wie die ganze Gemeinde opfern mit: *offerimus* (vgl. O. Casel, *Die Meßopferlehre der Tradition*, in: Theol. u. Glaube 23 [1931] 351 ff.). In dem Satz (S. 53): „Das Opfer beginnt mit der Darbringung von Brot und Wein“ müßte statt „das Opfer“ „die Opferfeier“ stehen, weil das Opfer selbst erst mit dem eucharistischen Hochgebet beginnt, während die „Opferung“ es vorbereitet. Die Elevation bei der Doxologie am Ende des Canon bedeutet nicht „feierliche Darbringung“, sondern soll (nach dem ursprünglichen Sinn) eine Verherrlichung Gottes sein (*omnis honor et gloria*) und zugleich den Gläubigen die hl. Speise zeigen. Sehr gut heißt es für den in der Messe Kommunizierenden: „Ich speise mit“. Wenn auch der Priester den Abendmahlsbericht allein und leise spricht, so bedeutet das nicht, daß die Gläubigen sich nur in „schweigender Anbetung“ betätigen sollen (S. 55) — die Liturgie kennt an dieser Stelle keine Anbetung Christi —; sie sollen vielmehr, wie es der ganze Text des Kanons andeutet, diesen Bericht schweigend mitdenken; so bleibt auch für sie die große Linie gewahrt. Das große Schweigen sagt, daß dieser Bericht nur für die „Eingeweihten“ da ist, die die Worte kennen, aber in Ehrfurcht vor dem *Mysterium fidei* schweigen. Wenn man für die in der Weihnacht zu früh Kommenden eine Weihnachtsandacht hält (S. 73), dürfte die kirchl. Weihnachtsfeier den Sinn ihres Aufbaues und ihre Wirkung stark einbüßen, und was soll man dann für die tun, die zu dieser Andacht wieder zu früh kommen? Ebenso wenig ist es liturgisch, die Krippe mit dem Altar zu verbinden; abgesehen von der Stilwidrigkeit leidet darunter der nur das Symbol duldende Mysteriencharakter des Altars und der Feier, auf den es der Liturgie ankommt. Das gleiche gilt von dem S. 76 gerühmten dramatischen Opfergang an Epiphanie und vom „hl. Grab“ am Karfreitag. Man vermißt ungern ein Kapitel über Liturgie und Gemeinschaft, bes. L. und Pfarrgemeinde. — Überhaupt sieht das Buch — und das ist ein ernster Mangel fast der gesamten „volksliturgischen“ Bewegung von heute, die eben noch stark anthropozentrisch ist — die Liturgie zu primär und zweckhaft als Mittel der Seelsorge denn als *Opus Dei*, als Gottesdienst, der Gottes würdig und daher nach Idee und Form stilvoll sein muß; nur dann wird er auf die Dauer auch die Forderungen der Seelsorge am besten erfüllen. S. St. [46]

S. Stricker OSB, *Wohin orientiert sich die Volksliturgie?* (Lit. Zschr. 4 [1931/32] 136—139). Betont im Anschluß an eine Bespr. des Buches von Minichthaler (s. Nr. 46), daß die sog. volksliturg. Bestrebungen sich der Vertiefung und der klaren Linie befleißigen müssen. Der Begriff des Organischen und des Theozentrischen müssen noch mehr hervortreten. Die Alternative heißt: „Wertsteigerung oder Inflation; Vertiefung und Klärung oder Verflachung“. [47]

G. Rauschen, *Patrologie. Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt*. 10. u. 11. Aufl., neubearbeitet von B. Altaner (Herders theol. Grundrisse. Freiburg i. Br. 1931). Die vorhergehende Aufl. war von J. Wittig zu einem sehr nützlichen Hilfsmittel sowohl für den Studenten wie den Forscher ausgearbeitet worden. A. hat den Fortschritt glücklich gefördert, indem er den Text vielfach verbesserte und erneuerte und besonders die neuere Literatur nachtrug. Allerdings hat er aus Raumgründen einen großen Teil der älteren Literatur gestrichen, was den Wert des Buches wieder einschränkt und bei einer Neuauflage wieder gutgemacht werden sollte. Das Format ist größer, der Druck noch angenehmer geworden. Die Beziehungen der Patrologie zur Liturgik werden öfters berücksichtigt, so daß das Buch auch dem Liturgiker wertvoll ist. [48]

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., neubearbeitete Aufl. des Kirchl. Handlexikons hg. von Bisch. **M. Buchberger**. 3. Bd. Colobarsus bis Filioque (Freiburg i. Br. 1931). Fortsetzung des Jb. 9 Nr. 52 und Jb. 10 Nr. 59^c empfohlenen Werkes, das über liturg. Fragen sowie damit verbundene Thematika (Volksglauben usw.) in gediegener Weise belehrt. Bedauerlich ist allerdings, daß bei einzelnen Artikeln eine etwas einseitige Berichterstattung vorliegt. So gibt z. B. der Artikel

Epiklese über die so wichtige urchristliche Epiklese, die in der Nennung der hl. Dreifaltigkeit bestand, gar nichts an. Bei der Behandlung der *Eucharistie* wird die traditionelle Mysterienauffassung der hl. Messe, die doch allein auch dem Dogma genügt, nicht erwähnt wie auch die darüber erschienene zahlreiche Literatur der letzten Jahre ignoriert. Ein Lexikon sollte diese Dinge seinen Benutzern wenigstens mitteilen, weil sonst der Schein entsteht, als böte es die offizielle Kirchenlehre, während es tatsächlich einer privaten Meinung folgt. [49]

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2., völlig neubearbeitete Aufl. in Verbindung mit A. Bertholet, H. Faber und H. Stephan hg. von H. Gunkel und L. Zscharnack. 5. Bd. S—Z. Mit 2 Tafeln (Tübingen 1931). Mit diesem 5. Bd. hat das von uns Jb. 8 Nr. 51, Jb. 9 Nr. 53 und Jb. 10 Nr. 59 d besprochene, groß angelegte Werk in der vorgesehenen Zeit seinen Abschluß gefunden. Dem Vorsatze, einen Querschnitt durch die Theologie unserer Zeit zu geben, suchten die Herausgeber durch Heranziehung von möglich vielen Mitarbeitern aus den verschiedensten Richtungen gerecht zu werden, was natürlich der Einheitlichkeit des Geistes weniger förderlich war. Für den, der in dem Werke nicht so sehr endgültige Belehrung als Anregung sucht, wird das nicht hinderlich sein. Über kath. Dinge wird zuweilen von Katholiken, dann aber auch von anderer Seite berichtet, was wiederum nicht der Einheitlichkeit dient. Spiegelt so das Hdwb. den heutigen Zustand der theolog. Wissenschaft wider, so ist es im ganzen ein imponierendes Denkmal deutscher Wissenschaft, das immer gediegen belehrt und manche ausgezeichneten Beiträge enthält. Wie die früheren Bände so bietet auch der Schlußband eine große Reihe von Artikeln über Gegenstände der Liturgiewissenschaft. Über die *Sakramentare* spricht Hohlwein, der nur hätte beifügen können, daß die S. neben den wechselnden Texten der Meßfeier auch die gleichbleibenden Weihepräfationen enthalten. Der Artikel *Sakramente I Dogmengeschichtlich* (Wiegand) beginnt mit dem Satz: „Sakramente in der römischen, Mysterien in der griechischen Kirche decken sich weder sprachlich noch sachlich. Eignet letzteren nur im übertragenen Sinne eine religiöse Bedeutung, so ist Sakrament von vornherein etwas Geweihtes“. Was bedeutet das? Ein Hinweis auf Jb. 8 S. 225 ff. hätte auf den engen Zusammenhang von Mysterium und *sacramentum* aufmerksam machen können. Auch in S. II *Dogmatisch* (A. Meyer) erscheint einseitig die liberale Auffassung, wonach das S. „außerchristlich“ ist: „An Stelle des sakramentalen Wunders tritt die geschichtliche Nachwirkung von Christus und der psychologische Eindruck dieser Versinnbildlichung und Versicherung auf den Einzelnen...“ Der „schlichte Glaube an die Einfalt des Evangeliums von der in Christus und auch in den S.en sichtbar gewordenen Gnade Gottes“ widerspreche den „heute weitverbreiteten transzendenten Stimmungen“ sakramentaler Mystik. — Über die *Salbung* berichten Hempel und Wißmann. — In dem Artikel *Seelsorge* wird die seelsorgerliche Funktion der Liturgie ganz übersehen; der Priester erscheine mehr als „heilsvermittelnd“, als iudex und rector animarum denn als Hirte! — Wir nennen ferner die Artikel *Segen* (der die sakramentale Seite des Segens nicht berührt), *Sitten, kirchliche, Symbole* (der merkwürdigerweise behauptet, alle Hochreligionen seien unabhängig vom S. und ersetzten den Opferdienst durch das freie, persönliche Gebet; ferner die S. der christl. Heiligen gehörten samt und sonders „in die zu liquidierende Erbmasse des vertriebenen Heidentums“!), *Taufe, Trauung, Volksfrömmigkeit, kath.* (die Fr. Heiler i. a. gut charakterisiert, wobei er aber die Behauptung wagt, die volkstümlichen Vorstellungen vom Opfercharakter der Messe ständen in merklicher Spannung mit der offiziellen Kirchenlehre, welche nur eine „Darstellung“ des einmaligen Kreuzesopfers kenne. Dies ist aber nicht die offizielle Kirchenlehre, sondern nur eine theolog. Schulmeinung; die Tradition der Kirche steht auf seiten der Mysterienlehre), *Volkskunde, Weihnachten, Weihnachtsspiel, Weihrauch, Weihwasser* u. a.

Die Auswertung des Hdwb. wird sehr erleichtert durch das von O. Rühle bearbeitete Register, das zuerst ein systematisches Verzeichnis der Artikel bringt, dann in alphabetischer Reihenfolge die Namen sämtlicher Mitarbeiter mit biograph. Angaben, schließlich ein ausführliches Sach- und Personenregister, das den Benutzer leicht zu dem gesuchten Gegenstande hinführen soll. Außerdem sind Berichtigungen beigegeben. Der ausgezeichnete Registerband wird auch dem Liturgiker sehr nützlich sein.

Das ganze Werk ist eine Ehre auch für den Verlag J. C. B. Mohr (P. Siebeck). Der Preis stellt sich mit dem Registerband geb. auf 306 RM. [50]

Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti, pubblicata sotto l'alto patronato di S. M. il Re d'Italia. Dieses groß angelegte Nachschlagewerk, das 1929 zu erscheinen begann und von dem Frühjahr 1932 schon der 13. Quartband (Dis-Enn) zur Ausgabe gelangte, enthält umfangreiche und teilweise glänzend illustrierte Artikel über liturgische Dinge. Genannt seien *Agape* (U. Fracassini), *Altare* (C. Korolevskij), *Ambone* (C. Cecchelli), *Ambrosiana*, *Chiesa* (G. Galbiati), *Canto Liturgico* (J. Jeannin OSB), *Culto* (R. Fausti SJ), *Battistero* (C. Cecchelli). Th. Kl. [51]

Handbuch der Philosophie, hg. von A. Baeumler und M. Schröter (München und Berlin). Zu den im Jb. 8 S. 274 ff. angezeigten 18 Lieferungen sind mittlerweile die Hefte 19—36 hinzugekommen: 19/20 *Gesellschaftsphilosophie* von O. Spann; 21, 32, 33 *Philosophische Anthropologie* von B. Groethuysen, 22 *Rechtsphilosophie* von A. Baumgarten; 23/24 *Metaphysik der Neuzeit* (Teil II und III) von H. Heimsoeth; 25 *Charakterologie* von F. Seifert; 26, 31 *Metaphysik des Altertums* von J. Stenzel; 27, 30 *Metaphysik des Mittelalters* von A. Dempf; 28/29 *Erziehungsphilosophie* von E. Kriek; 34 *Geschichte der Staatsphilosophie* von G. Holstein; 35/36 *Kulturphilosophie* von A. Dempf. Abgeschlossen sind bis jetzt von den im Anlageplan vorgesehenen 6 Abteilungen Abteilung II *Natur, Geist, Gott*, und Abteilung III *Mensch und Charakter*.

Eine gewaltige Geistesarbeit ist auch in diesen Lieferungen wieder aufgestapelt und in durchgehends formgewandter Sprache weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Ihr Inhalt, überaus reichhaltig, zeugt von der Akribie und Gründlichkeit deutscher Wissenschaftler, von ihrer Literatur- und Stoffbeherrschung, von ihrer maßvollen Beschränkung auf das Sachliche und Wesentliche der behandelten Themata. Sie geben allerdings auch bei der großen Anzahl der Verf. Kunde von der Vielfältigkeit und Gegensätzlichkeit des erkenntnistheoretischen und metaphysischen, des weltanschaulichen und relig. Standpunktes, den die einzelnen einnehmen. Darum kann man keine Einheitlichkeit der Konzeption und der Tendenz bei dem Werke erwarten. Von den Verf. wollen und können sich die einen nicht auf die Voraussetzungen stützen, die die anderen geschaffen haben, können und wollen die früheren die Prämissen nicht liefern, aus denen die späteren die Konsequenzen ziehen sollen. Da auch diesmal wieder die Nichtkatholiken unter ihnen in der Mehrzahl sind, braucht man sich auch nicht zu wundern, wenn bei aller Weltoffenheit, die sie sonst an den Tag legen, die an der objektiven Wahrheit und an Gott orientierte *philosophia perennis*, wenn Patristik und Scholastik, Religion und übernatürliche Offenbarung, Gottesglaube und Gottesdienst nicht das Verständnis und die Anerkennung finden, die diesen Gegenständen auch vom philosophischen und ideengeschichtlichen Standpunkt aus gebühren; wenn diese Dinge selbst in Abhandlungen, die ex professo von ihnen reden sollten — die Metaphysik des MA, die Kulturphilosophie und die Gesellschaftsphilosophie machen hier eine Ausnahme —, gänzlich fehlen oder eine Darstellung erfahren, die zum Widerspruch auffordert. Was letzteres angeht, sei z. B. auf die oberflächliche Art hingewiesen, mit der in der Rechtsphilosophie auf ein paar Seiten (45 ff.) gleich eine ganze Reihe fundamentaler Glaubenslehren abgetan wird. (Dieser Abhandlung käme überhaupt eine

größere Konzentration auf das Thema zustatten.) Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht auch in ihr ebenso wie in andern Abhandlungen für die dem Gott-, Christus- und Kirchengläubigen heiligen Güter anerkennende Worte ausgesprochen wären. Aber sie werden doch nur mit natürlich-menschlichen Augen angesehen. Wenn gewiß auch die Philosophie als solche weder katholisch noch nichtkatholisch ist, so ist es für ihren Wahrheitsgehalt doch nicht einerlei, ob ihre Vertreter Katholiken oder Nichtkatholiken sind. Von Gegenständen, die im besondern die Liturgiewissenschaft angehen, ist nur sehr spärlich die Rede, so daß es sich nicht lohnt, näher auf das Gesagte einzugehen. — Überblickt man die ganze Serie, wie sie bis jetzt vorliegt, so muß man es bei den meisten Abhandlungen bedauern, daß die aufgewandte Geismühe, das reiche Wissen und die imponierende Darbietung nicht positiver und überzeugender in die Beantwortung und Lösung der ständig drängenden Menschheitsfragen und Lebensrätsel hineingestellt sind. Nur wenn diese Probleme größerer Klärung entgegengeführt werden, entspricht ein Handbuch der Philosophie seiner Mission. Aber freilich, da muß vor allem bei den Verf. die — von der bloßen Vernunft zu gewinnende — Überzeugung von der ewigen Geltung objektiver Wahrheiten und vom Dasein eines persönlichen, der Welt transzendenten und doch immanenten Gottes vorhanden sein. Petrus Wintrath OSB. [52]

IV. Zusammenfassende Behandlung einzelner Gegenstände: Euchologie, Messe, Sakramente, Kirchenjahr, Offizium, Sonderliturgien, Paramentik, Kirchen-ausstattung usw.

P. Alfonso OSB, *L'Eucologia romana antica. Lineamenti stilistici e storici* (Subiaco 1931). Unter „Euchologie“ versteht der Vf. den Versuch, die Gebetsformeln der (röm.) Liturgie nach der formellen Seite zu analysieren, zu klassifizieren und ihre Entwicklung zu verfolgen. Ohne weiteres leuchtet die Bedeutung solcher Studien ein, und es ist sehr verdienstlich, daß A. als einer der ersten sich ihnen mit Eifer widmet (vgl. auch unten Nr. 62). Er ist sich bewußt, daß er zum großen Teil auf unerforschtem Gebiete arbeitet und daher oft nur Vermutungen äußern kann. Auch wenn man nicht selten anderer Ansicht ist, bleibt sein Verdienst bestehen, und man möchte nur wünschen, daß diese Forschungen fortgesetzt werden (vgl. auch oben S. 20 ff. und S. 35 ff.). Vf. stellt zunächst fest, daß die ursprünglichen Sakramentare aus den Orationen, *Preces* (= Präfationen) und etwa 12 unveränderlichen Gebetstexten bestehen, worüber er ein Generalschema aufstellt. Er behandelt dann die „einfachen analytischen Formeln“, wobei er unter analyt. Form die Nebeneinanderstellung der Bitten versteht; alsdann die „feierlichen a. F.“, d. h. die Präfationen (wenn er hier die Jungfrauenweihepräfation des Gregorianum für die ursprüngliche hält, so scheint mir das sehr fraglich). Es folgen die „synthetischen Formeln“, die Vf. an den *Orationes solemnes* erläutert; die Bitten sind auf eine oder zwei reduziert, mit der Anrufung durch *ut* oder *et* verbunden. Der erste Teil, die Anrufung, entfernt sich nicht von der analyt. Form; der zweite aber bildet sich nach der vorausgegangenen Gebetseinladung. Die *Collecta*, eine latein. Spezialität, ist in der *Oratio fidelium* (s. Nr. 62) entstanden. Öfters ist der Vokativ nur eingeschoben (*Concede q. o. Ds...*). Einige Kollekten beginnen hymnenartig (*Magnificet te D.; Laetetur Ecclesia*). Der Vf. geht dann zur Taufquellweihe und den kleinen Weihen am Schlusse des Meßkanons über. Der erste Teil jener ist ein Exorzismus, wozu eine *benedictio* tritt; wenn A. in dem Texte *Descendat in hanc* usw. eine Epiklese sieht, so stimmt das nicht; vielmehr ist die Nennung der göttlichen Namen die von Ambrosius, *De sacr.* I 5 genannte *invocatio*, und die „invocazione“ des Vf. ist vielmehr die *prex* des Ambrosius. Ein falscher Gebrauch von „Epiklese“ ist es auch, wenn A. bei der

Weihe des Krankenöles in den Worten *Emitte D. Spiritum s. t.* usw. eine Epiklese sieht, obwohl diese Worte, wie er selbst sagt, = *benedic* sind. Bei der folgenden Behandlung des Eucharistiegebetes trennt A. wohl zu sehr die Präfation vom Kanon (s. dazu Jungmann, Nr. 63) und ebenso wieder die Teile des Kanons voneinander, indem er die Texte bis zur Wandlung als Konsekrationsgebete und die folgenden als Opfergebete auffaßt. Die *Praefatio communis* ist ihm (gegen Cagin) nicht bloß ein „Protokoll“, sondern ein fertiges Formular (?). Auch die übrigen Beobachtungen scheinen mir nicht recht einleuchtend. Die Hypothesen über den Ursprung des röm. Kanons gruppieren sich nach A. um die Fragen nach der ursprünglichen Stellung der Diptychen und nach der röm. Epiklese, die beide noch nicht gelöst seien. Vf. vergleicht den röm. K. mit den arianischen Fragmenten Mais (bei Mercati, *Antiche reliquie liturgiche* [1902] 52 f.), *De sacr.* und der *Apost. Überl.* Hippolyts. Die arian. Fr. verbinden die Danksagung eng mit dem Opferbegriff, während später (?) das Sanctus beide trennte. Im *Te igitur* sieht A. nur die Intention zu opfern (?). Der Opferbegriff hat die *Intercessio (tibi offerimus)* und diese die Diptychen nach sich gezogen. Die 3 Gebete nach der Wandlung sind eine Umarbeitung nach *De sacr.* IV 6, 26; die röm. Form ist, wie A. glaubt, auf Grund der Unterdrückung der Epiklese entstanden; die ursprüngliche Form des *Supplices te rogamus* will er nach der von ihm fälschlich sog. Epiklese Hippolyts (die doch nur eine Geistbitte für die Kommunikanten ist) so rekonstruieren: *S. te r. o. Ds, mitte Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae, ut quotquot...* (S. 113). Zu der Gelasiusstelle vgl. Jb. 4 S. 175 ff., wo gezeigt wurde, daß daraus nicht die Existenz einer formellen röm. „Epiklese“ hervorgeht. — *De sacr.* IV 4, 14 gibt den weiteren Inhalt des Kanons: *laudes, oratio petitur*. In Rom standen die Diptychen zuerst wohl nach der Konsekration, später z. T. vorher. — Zur Entwicklung der andern *Preces* führt A. aus: Die feierlichen Formeln erhielten die eucharist. Form später, nach dem Vorbilde des Meßkanons und spez. der Präfation, also nachdem die Präfation schon ihre endgültige Form angenommen hatte, d. h. 5./6. Jh. (?). Die einfachen Formeln sind entweder nach dem Stil der Kollekten gebaut oder erweiterte Kollekten. In der Stilisierung äußert sich zuerst griech. Einfluß, nachher die röm. Ordnung (nicht röm. Kolorit). — Zur Einführung der Kollekten äußert er sich dahin, daß die Kollekten der *Orationes solennes* wohl noch in die griech. Zeit der röm. Liturgie zurückreichen. Sie verschwanden später außer am Karfreitag (und Karmittwoch), wohl weil der Kanon nunmehr die *Intercessio* enthielt. Die 2. Oration der Messe und die *Oratio super populum* waren in der altröm. Messe normal. Die Zahl der Orationen hängt mit der der Lesungen zusammen. Aus den Vigilien kam die Oration in die Messe. Die Trennung der 1. Oration von der Lesung kam durch den Stationsgottesdienst. Von der *oratio super oblata* vermutet A., daß sie auf das *Oremus* nach dem Evangelium folgte und nur durch die Gabendarbringung getrennt wurde. Das Paternoster in Rom sehr spät, sein Invitatorium im Stil verschieden von den andern röm. Einladungen. — Die Kollekte vor den feierlichen *Preces* ist nach A. eine spätere Zutat; die Gebetseinladung zog eine Kollekte nach sich. Im Ritus der Kirchweihe stehen Kollekten als Hauptgebete. [53]

Ed. Frh. von der Goltz, *Übersicht über die Entwicklung des christlichen Gottesdienstes*. 2. verb. Aufl. (Greifswald 1930). Das Blatt gibt auf 8 Spalten nebeneinander eine sehr praktische Übersicht über die Entwicklung der Messe oder dessen, was davon im protestantischen Kulte übriggeblieben ist, von der urchristl. Eucharistia (und dem vorhergehenden Lehrgottesdienst) bis zum evangel. Gottesdienst des 19. Jh. Wenn man im einzelnen auch manches anders beurteilen kann (so z. B. die Zuteilung des Credo in der röm. Messe zum „Opferakt“), so ist doch das Blatt für Studium und Unterricht recht geeignet. [54]

A. Dondeyne, *De Heilige Mis, haar wezen en haar plaats in ons leven* (Steenbrugge/Leuven [1932]). Vf. betrachtet sowohl das Kreuzesopfer wie die Messe als

„Drama“ mit einer Außen- und Innenseite. „Drama“ faßt er aber nicht im Sinne des Mysteriums, sondern im modernen intellektualistischen Sinne von histor. Ereignis oder dessen Wiederholung. Die Messe ist ihm nicht nur Wiederholung, sondern auch Fortsetzung und Vollendung des Kreuzesopfers. Im äußern Drama der Messe, worin Christus sich den Menschen schenkt, ist insofern noch mehr als im ersten Drama, als die Kirche Christus beim Opfer hilft. Der 3. Teil über die Stellung der Messe in unserm Leben ist rein individualistisch-ethisch. P. H. [55]

A. Stohr, *Vom Geheimnis des eucharistischen Opfers* (Pastor Bonus 42 [1931] 256—265). Berichtet über das Buch des Abtes Vonier, *A Key to the doctrine of the Eucharist* (1925), das wir im Jb. 6 Nr. 87 besprochen haben; vgl. Jb. 9 Nr. 58 und Jb. 8 S. 176 ff. Am Schlusse äußert St. Zweifel an der tragenden Grundidee, der sakramentalen. Ders., *Zu P. Odo Casels Mysteriumslehre* (ebd. 351—363) berichtet über die in unserm Jb. und anderswo vertretene Mysterienlehre und bringt auch hier Zweifel vor. Leider fällt er dabei am Schlusse in den Fehler, nach dem Vorbilde Umbergs die natürliche und sakramentale Welt zu verwechseln, indem er schreibt: „Wie sollen wir uns ein mystisches Sterben, das Realität haben und den Erlösungstod seiner Substanz nach bedeuten soll, denken, wo es absolut sichere Wahrheit ist, daß Leib und Seele Christi in Ewigkeit nicht mehr getrennt werden? Man komme hier nicht mit der von Casel gegebenen Unterscheidung zwischen dem Tode Christi in seiner animalischen und geistigen Seite, wobei er das Animalische nur als Instrument des Erlösungstodes gelten läßt! Soll das heißen: Trennung von Leib und Seele gehört nicht zur Substanz des Todes? Dann weiß ich nicht mehr, was hier noch an Realität bleibt...“ (S. 361). St. zeigt damit, daß die sakramentale Idee ihm noch nicht klar ist. Das mystische Sterben besagt doch gerade, daß der einmalige historische Tod, der natürlich in der Trennung von Leib und Seele bestand, nicht sich von neuem vollzieht, sondern in *sacramento* wiederhingestellt wird. So ist es möglich, daß der reale Tod und damit das reale Opfer auf dem Altare ist und doch Christus „nicht mehr (natürlicherweise) stirbt“. Ders., *Der hl. Thomas ein Kronzeuge für P. Odo Casels Mysteriumstheorie?* (ebd. 422—436). Dazu bemerkt St.: „Man wird sich bewußt bleiben müssen, daß die Lehre vom hl. Opfer bei St. Thomas noch relativ unentwickelt ist“ (S. 425). Auch Bonaventura erwähnt nur einmal kurz die *memoria passionis Domini in sacramento*. Von Petrus Lombardus nennt St. die von mir Jb. 6 S. 193 behandelte Stelle, die ganz klar die traditionelle Mysterienlehre der Väter zusammenfaßt. Inwiefern in diesem Texte *recordatio* „doch wohl sicher gedanklich, nicht real zu nehmen“ ist, ist mir unverständlich; vielleicht deshalb, weil „Erinnerung“ für uns heute etwas Subjektives ist? Aber wir müssen uns doch bei der wissenschaftlichen Erforschung des Altertums vom modernen Denken freimachen! Wenn *recordatio* gedanklich wäre, wäre auch *memoria* und *representatio* gedanklich; m. a. W. nach Petrus L. wäre die Messe deshalb ein Opfer, weil wir bei ihrer Feier an das Leiden des Herrn denken! Die bei Petrus L. dann folgende Ambrosiusstelle ist, wie ich Jb. 6 S. 192 nachwies, tatsächlich die berühmte Chrysostomosstelle (s. Jb. 6 S. 151 f.), die so klar und eindeutig das Mysterium lehrt, daß selbst St. zugeben muß, ihre Umdeutung durch Umberg sei „wohl nicht ganz geglückt“! Trotzdem behauptet St., durch Petrus L. sei der Scholastik der Weg vorgezeichnet, aber nicht im Sinne der Mysterienlehre! Die Texte besagen jedenfalls etwas anderes. Wenn er dann Belege dafür bringt, daß von Albert d. Gr. an die traditionelle Lehre immer mehr verschwand, so habe ich dasselbe schon Jb. 6 S. 194 gesagt, und die neuen Texte, die St. bringt, beleuchten diese neuere Entwicklung in interessanter Weise. Da St. damit meine Aufstellung, daß seit rund 1100 die Mysterienlehre mehr und mehr vom Subjektivismus zurückgedrängt wird, erhärtet, so ist das ein dankenswerter Beitrag zu den Mysterienstudien. Was aber damit gegen die Mysterienlehre als solche bewiesen sein soll, ist mir nicht verständlich. Für

die Bedeutung der Lehre kommt es auf den Consensus Patrum an, der vorhanden ist. Nimmt man alle Texte des hl. Thomas v. Aquin zusammen, so ergeben sie eindeutig die traditionelle Mysterienlehre, wie unabhängig von mir Vonier und Rohner (s. Jb. 10 Nr. 68) gezeigt haben. Dies Festhalten des hl. Thomas ist um so bedeutungsvoller, als sein Lehrer Albert ganz andere Wege ging. Daß bei Thomas die Meßopferlehre verhältnismäßig stiefmütterlich behandelt wurde (was überhaupt, wie auch St. zeigt, damals und in der Folgezeit üblich war), gebe ich gerne zu. Thomas kommt in unserm Zusammenhang zunächst nicht als Lehrer, sondern als Zeuge der Tradition in Betracht. Und das Zeugnis für eine Tradition ist darum nur um so wertvoller, wenn er von Eigenem wenig hinzutut. — Die Aufsätze Stohrs erschüttern also in keiner Weise die traditionelle Mysterienlehre, bringen aber einige dankenswerte neue Belege bes. aus Wilhelm v. Auxerre und Alexander v. Hales über die Loslösung der Theologie von dem ererbten Gute unter dem Einflusse der Subjektivierung. Insofern sind sie ein Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit. [56/8

Al. Janssens CJCM, *De sacerdotio et sacrificio Christi* (Divus Thomas 3 S. 8 [1931] 376—386). Synthetische Darstellung der Lehre über das Priestertum und Opfer Christi nach Hebr. und Thomas. Christus ist Priester für das Menschengeschlecht von seiner Menschwerdung an; bei seinem Eintritt in die Welt brachte er innerlich sein Opfer dar; äußerlich vollbrachte er das Opfer durch seinen Kreuzestod. [Das müßte genauer gesagt werden.] Vor seinem Tode war er *victima designata, potentialis*, in seinem Tode wurde er tatsächlich (*actu*) die *victima* für die sündige Menschheit. Formell besteht das Opfer in dem Willensakte, durch den Christus sein eigenes Leben Gott zum Opfer darbringt, materiell im Zustande der *victima (status victimalis)* zur Ehre Gottes und zum Heile der Menschen. Das Opfer, das Christus in blutiger Weise am Kreuze darbrachte, bringt er in unblutiger und myst. Weise durch das *ministerium sacerdotum* im eucharist. Opfer dar. Von einem himmlischen Opfer Christi kann nicht die Rede sein; denn zum Wesen des Opfers gehört, daß der Opferwille sichtbar in die Erscheinung tritt durch den *status victimalis* der Opfergabe. Wenn auch der Opferwille Christi im Himmel virtuell fortdauert, so schließt doch seine Verklärung den *status victimalis* aus. [In seinem Werke *De Heilige Eucharistie I. De Hoofdpijnen der Eucharistische Theologie* (Brüssel 1929) nennt der Vf. die Messe die „sacramentele tegenwoordigstelling van het kruisoffer“, schließt sich also der traditionellen Mysterienlehre an. O. C.]

H. H. [59

M. Cordovani OPr, *Animadversiones in sacrificium Missae* (Angelicum 8 [1931] 543—548). Bemerkungen zu Michel, *La Messe chez les théologiens postérieurs au Concile de Trente* (Dict. de Théol. cath.). Nach der Lehre des hl. Thomas ist im eucharistischen Opfer ein dreifaches Element zu unterscheiden: die *repraesentatio*, *oblatio* und *immolatio*. Die Konsekration bewirkt eine *reproductio victimae* unter der Formalität der *immolatio*: die Messe ist nicht eine bloße Kommemoration des Kreuzesopfers, sondern eine wahre unblutige Opferung, die sich ergibt aus der wirklichen Reproduktion Christi *ut immolati*. Die *immolatio incruenta*, welche nach der Lehre des Tridentinum in der Messe sich vollzieht, besteht: 1. in der Reproduktion der *victima* durch die Konsekration, 2. in der Erneuerung jenes Aktes der Hingebung, durch welchen Christus aus Liebe zum Vater und zu den Seelen den Tod annahm, 3. im sakramentalen Ausdruck der *immolatio incruenta* durch die getrennte Konsekration von Brot und Wein. C. möchte folgende Definition des eucharist. Opfers geben: „Missa est mirabile et prorsus singulare Novae Legis sacrificium quo, per consecrationem reprodutitur victima Crucis, renovatur actus amoris quo Christum in mortem se tradidit, et eius ipsa mors significatur per consecrationem panis et vini“. [Diese Lehre entspricht nicht der Tradition.]

H. H. [60

Joh. Brinktrine, *Die heilige Messe in ihrem Werden und Wesen* (Paderborn 1931). Das Buch hat sich zum Motto die Worte aus *De eccles. hierarchia* 3, 2 genommen, wo das göttliche und heilige Mysterium aufgefordert wird: „Entkleide dich der geheimnisvollen Hüllen, welche um dich in sinnbildlichen Formen gelegt sind, zeige dich uns in weithin strahlendem Glanze und erfülle die Augen unseres Geistes mit dem einfachen Strahl deines unverhüllten Lichtes“. Leider verwirklicht das Buch dieses schöne Wort nur zum Teile. Die symbolischen Riten werden einzeln besprochen und erklärt, u. zw. oft in gediegener Weise, aber zu ungleich, da manche Riten, und oft nicht einmal die wichtigeren (z. B. die Kreuzzeichen während des Kanons), mit Aufwand großer Gelehrsamkeit bis ins Kleinste behandelt werden, dagegen andere, und z. T. recht wichtige, keine befriedigende und allseitige Erklärung finden, ja nicht einmal die wichtigere neuere Literatur darüber angegeben ist, damit der Leser von andern Deutungen wenigstens durch solche Angaben höre. Der „einfache Strahl“ des Mysteriums leuchtet deshalb nicht auf, weil vor der Fülle der Einzelheiten die zusammenfassende Schau zu sehr zurücktritt. Schließlich offenbart sich auch der „strahlende Glanz“ d. h. der innere Kern des Mysteriums nicht so, daß die hl. Messe wirklich als das zentrale Kultmysterium und als die Zusammenfassung des ganzen Christentums — die es doch ist — erschiene. Ja nicht einmal ihr Opfercharakter tritt so hervor, wie es dem Wesen der hl. Messe (und auch dem heute wieder besonders notwendigen Betonen des Christenlebens als eines Opferlebens in der Nachfolge des Kreuzes) entsprechen würde. Br. sagt zwar S. 13, die Erhabenheit der eucharistischen Feier liege vor allem darin, daß sie Opfer und Sakrament zugleich sei (besser wäre es zu sagen: daß sie ein Mysterium oder *sacramentum* sei, das zugleich Opfer und Sakrament — im engeren Sinne — ist). Aber in der Erklärung hält er sich so sehr an die seit dem Hochmittelalter durch die Elevation entstandene und heutzutage durch die Praxis noch unterstrichene Hervorhebung der Wandlung als solcher, daß der Opfercharakter hinter dem Gegenwärtigwerden des Herrn fast ganz zurücktritt. So heißt es S. 175: „Obwohl in dem besprochenen Teile [d. h. in den Wandlungsworten] der *Opfercharakter der Eucharistie* nicht undeutlich hervortritt (vgl. den Ritus des Aufblickens und des Emporhebens der Hostie und des Kelches bei *accepit*, bzw. *accipiens*, siehe § 39), steht doch in der heutigen römischen Liturgie die durch die Einsetzungsworte bewirkte *Gegenwart Christi* im Vordergrund“. S. 176: „Aus dem Gesagten ergibt sich bereits, worin die Teilnahme des Volkes an diesem heiligsten Teile zu bestehen hat: in der *Anbetung des unter uns gegenwärtig gewordenen Gottmenschen*. Aus diesem Grunde ist auch die große Elevation eingeführt. Die Gläubigen sollen während derselben anbetend zur heiligen Hostie und zum heiligen Kelche emporschauen...“ Br. hat selbst das Bedenkliche dieser Anweisung gespürt; denn er schreibt S. 226: „Manche haben vielleicht, was den Anschluß der Gläubigen an die Liturgie angeht, die *ausdrückliche Erwähnung des Opfergedankens* bei der heiligen Wandlung *vermißt*, in der ja nach der fast allgemeinen Ansicht der Theologen das eigentliche Opfer vollzogen wird. Doch ist die Freude der Kirche über die Gegenwart des Herrn so groß, daß der *Gedanke, daß er sich von neuem opfert*, wenigstens *nach außen, zurücktritt: erst im Agnus Dei tritt er stark hervor...*“ Der Rückblick S. 248—250, in dem man eine zusammenfassende Schau der Messe erwarten muß, sagt wiederum: „Das eucharistische Opfer wird in der heiligen Wandlung vollzogen. Alle andern Gebete oder Riten gehören nicht zum Wesen der Opferhandlung. Wenn irgendeine Liturgie, dann hat die römische es verstanden, die *eucharistische Konsekration immer mehr in das Zentrum der heiligen Handlung zu rücken*“, was dann an dem Aufbau vor allem der Missa privata und cantata gezeigt wird. Der Schlußsatz heißt: „Im Grunde ist die römische Messe nichts anderes als die liturgisch-symbolische Einkleidung der Wahrheit: Kern des heiligen Mysteriums ist die durch

die Worte des Herrn bewirkte Wandlung. In dieser Erkenntnis enthüllt sich uns das Wesen der Meßliturgie, die wir mit dem Namen der Mutter aller Kirchen bezeichnen.“ Danach wäre also die Messe nicht ein Opfermysterium (mit Opfermahl), sondern ein Wandlungsmysterium, in dem das Opfer Christi in irgendeiner geheimnisvollen Weise eingeschlossen wäre; davon zu trennen wäre wiederum das Opfer der Kirche, das in den „postkonsekratorischen“ Gebeten ausgesprochen würde. Br. schreibt wörtlich S. 193: „An das Opfer Christi, das in der heiligen Wandlung vollzogen wird, schließt sich das *Opfer der Kirche (Unde et memores)*“. S. 223 heißt es von der „*Opferlehre der nachkonsekratorischen Gebete und Riten*“: „Aus den Gebeten ergibt sich etwa Folgendes: wir, d. h. Priester und Volk, *bringen ein hochheiliges Opfer dar*; worin es besteht, wird zunächst mehr angedeutet als ausdrücklich gesagt: es ist das heilige Brot des ewigen Lebens und der Kelch des ewigen Heiles. Gemäß der Weisung des Herrn bringen wir es dar *im Andenken an sein Leiden, seine Auferstehung und Himmelfahrt (Unde et memores)* ... Von neuem begegnet uns der *Opfergedanke in dem Agnus Dei*: der unter den sakramentalen Gestalten gegenwärtige Christus erscheint hier als das Opferlamm ...“ Im folg. wird von der Kirche als der „*Darbringerin*“ des Opfers gesprochen. Nach Br.s Lehre hat es den Anschein, als ob zunächst in der Wandlung Christi Opfer vollzogen würde (wie?) und die Kirche dann den dadurch gegenwärtigen Leib und das Blut Christi darbrächte (wie? Das Aufblicken zum Himmel, das Brechen des Brotes können doch nicht als Opferritus genügen! Die 3 Orationen nach den Einsetzungsworten, die am deutlichsten die Opferidee aussprechen, gehören nach Br. nicht zum Wesen des Meßopfers, das mit der Wandlung erschöpft ist. Aber selbst wenn sie dazu gehörten, so würden die Worte als solche nicht genügen; vielmehr müßte, wie bei jedem Sakrament, der äußern Form eine innere Wirklichkeit entsprechen. Wo ist dieser innere Opferakt? Wie würde es sich ferner mit der Darbringung im Sinne Br.s vertragen, daß die Kirche nachher die Opfergaben selbst vollständig sumiert, ohne für Gott etwas zurückzulassen?). Das Gedächtnis des Herrn, das der Herr den Aposteln und uns aufgetragen hat, erscheint bei Br. als ein subjektives Denken zur Begleitung des Darbringungsaktes, während die Liturgie doch im engen Anschluß an den Herrenbefehl in dem Gedächtnis das Opfer sieht: *memores offerimus*, das Gedächtnis also nichts rein Subjektives sein kann. Doch wir können hier nicht wieder auf die Meßopferlehre der Tradition eingehen, die zuletzt das Konzil von Trient so meisterhaft in der sess. XXII formuliert hat. Wenn die Darlegung des Buches so unbefriedigend ist, so beruht das wohl zunächst darauf, daß die Geschichte der hl. Messe zu wenig berücksichtigt wird und der Vf. von der heute allerdings weithin üblichen Form der Meßfeier beeinflusst ist, in der die Wandlung mit der Gegenwärtigsetzung des Herrn allein hervorgehoben, die Opfergedanken aber praktisch unterdrückt werden. Gerade hier zeigt es sich wieder, daß die Riten der Kirche ihr volles Verständnis nur dann finden, wenn man sie in ihrer ganzen Geschichte betrachtet. Das hat nicht etwa bloß historische, sondern in erster Linie theologische Gründe. Die Kirche lebt in allen Jahrhunderten, nicht etwa bloß im 13. oder im 16. Eine Form, die erst jung ist — im Verhältnis zum Leben der Kirche können wir auch von Formen des Hochmittelalters so sagen; denn die vorhergehende Zeit ist doppelt so lang wie die folgende —, kann nicht verabsolutiert werden. Die Geschichte der Messe aber zeigt deutlich, daß der Kern der Meßfeier der ganze Meßkanon ist, wobei die Einsetzungsworte nicht bloß wandeln, sondern auch das Opfermysterium aussprechen (und bewirken) und so im Mittelpunkt stehen, dazu aber von Gebeten umgeben sind, die „eine große Bedeutung für das Mysterium haben“ (Basilius M., *De Sp.* s. 27), indem sie den Inhalt der Christusworte auslegen. Die Wandlung erscheint nunmehr nicht als der einzige Inhalt der Feier (wir gehen in die Kirche, um zu opfern!), wohl aber als die göttliche, durch den Priester als Werkzeug

Gottes verrichtete Tat, auf Grund deren das Mysterium des Opfers Christi uns gegenwärtig wird und nun die ganze Ekklesia als die Priesterin des N. B. das Opfer ihres Bräutigams, des Hohenpriesters, zu ihrem Opfer machen kann. Wie das Wasser, das Öl usw. nicht deshalb geweiht werden, damit heiliges Wasser usw. da sei, sondern um der Taufe, Firmung usw. wegen, so geschieht auch die Wesensverwandlung von Brot und Wein nicht um ihrer selbst willen, sondern um des eucharist. Mysteriums wegen, d. h. damit die Ekklesia das Opfer Christi feiern und sein Opfermahl essen könne. Mag auch seit dem 12. Jh. die — übrigens nicht von der Kirche offiziell eingeführte, sondern zunächst von ihr nur geduldete und dann geordnete (s. P. Browe SJ, *Die Elevation*, Jb. 9 S. 20 ff.) — Elevation die Wandlung als solche und damit das Gegenwärtigwerden des Herrn (wiederum als solchen, nicht des *Christus passus*, was zunächst im Sinne des Mysteriums liegt) stark hervorheben, so ist doch auch heute noch bei dem streng liturgischen Vollzug der Messe der Meßkanon und damit das Opfergedächtnis der klare Mittelpunkt der Feier, an den sich das Opfermahl anschließt. Vom Meßkanon als Eucharistia, Epiklese, Anamnese und Opfergebet wäre also bei einer Erklärung der Messe auszugehen; damit würde auch die Kommunion ihre allein richtige Stellung als Genuß der Kreuzesopferspeise einnehmen. Daraus aber würde sich ergeben, daß die Gläubigen in erster Linie sich als Glieder der Priesterin Kirche betätigen müßten, indem sie nicht nur den gegenwärtigen Herrn anbeten, sondern sich dem sich opfernden Herrn anschließen (auf Grund ihrer sakramentalen Eingliederung in den Leib Christi), durch diese Teilnahme am Kreuze des Herrn im Pneuma auferstehen und die Kreuzesfrucht als Speise der Unsterblichkeit genießen. Für die nähere Ausführung der traditionellen Mysterienlehre von der Eucharistie verweise ich auf die früheren Darlegungen dieses Jb., bes. 6 S. 113 ff. und 8 S. 145 ff.

Was den 1. und 2. in dem Motto ausgesprochenen Gesichtspunkt (Einzelerklärung und Gesamtaufbau) betrifft, so kann ich der Kürze wegen auf die ausführliche und sehr wertvolle Besprechung durch Jos. A. Jungmann SJ in der Zschr. f. kath. Th. 56 (1932) 95—101 verweisen, der bes. auch den von Br. versuchten Aufbau der Messe und die Ausdehnung des Konsekrationsteils bis zum Friedenskuß kritisch beleuchtet. Mit Recht betont J., „daß Br. trotz reichster Kenntnis von geschichtlichen Einzelheiten seine wirkliche Erklärung weit mehr von der äußeren Erscheinung der heutigen Meßliturgie und von jüngeren Elementen derselben als von der Erkenntnis ihres eigentlichen Werdens nimmt. Wer ein solches Verfahren zum Prinzip erheben wollte — Br. tut es nicht —, müßte sich freilich vor die Frage gestellt sehen, wofür man sich überhaupt mit der Geschichte der Liturgie befassen solle. Ich muß gestehen: wenn liturgiegeschichtliche Studien nicht der Weg wären, um zum Geist vorzudringen, aus dem die Formen der Liturgie geboren sind, schiene mir ihre Pflege für einen Theologen verlorene Mühe“.

J. gibt S. 100 f. kleinere Beifügungen und Korrekturen. Ich füge nur einige bei: Zu S. 163 f. (*Quam oblationem*) vgl. jetzt auch oben S. 1 ff.; eine „Epiklese im strikten Sinne“ kann dies Gebet in keiner Weise genannt werden. Überhaupt müßte die Darlegung über die Epiklese sehr revidiert werden. — Zu S. 168 (*ἀναδεικνύει*) s. Jb. Nr. 237 c. — Zu S. 200 Der Gregoriusbrief weiß nichts von einer Konsekration durch das Vaterunser; s. Jb. 4 S. 176. — Zu S. 206: Der Brechungsritus ist erst spät auf den Tod Christi bezogen worden. — Zu S. 207—212: Die *commixtio et consecratio* müßten auch durch die Arbeiten M. Andrieus (s. Jb. 3 Nr. 286; Jb. 4 Nr. 354; Jb. 5 Nr. 360) beleuchtet werden. — Zu S. 233 f.: Die Kommunion erscheint zu sehr als Privatakt: „Der Priester soll also gerade in diesem Teile sich ganz auf sich selbst zurückziehen. Die Kirche schenkt ihm diese Augenblicke für seine Privatandacht...“. — Zu S. 262: Die Worte: „Auf die Aussetzung des Allerheiligsten kann passend das Wort Christi angewandt werden: *Ego sum panis vitae: qui venit ad me, non esuriet* (Joa. 6, 35) und: *Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi*

(Joa. 6, 51). Dieses Wort ist in der feierlichen Exposition der Brotsgestalt in der Monstranz volle Wahrheit geworden. Christus ist der äußeren Gestalt nach Brot, Speise geworden... Somit haben wir in der Elevation, bzw. in der feierlichen Aussetzung eine Art Theophanie“ sind mir unverständlich. Bisher hat man Joh. 6 von der Eucharistie als Opferspeise verstanden.

Im einzelnen wird man in dem Buch manche gute Belehrung finden. Aber vom „Werden“ wie vom „Wesen“ der hl. Messe gibt es keine genügende Kunde. [61

Abt Cabrol OSB, *The excellence of the Roman Mass* (The Clergy Rev. 1931 S. 346—368). M. R. [61^a

P. Alfonso OSB, „*Oratio fidelium*“. *Origine e sviluppo eucologico della Prece dei fedeli* (Finalpia 1928). Versucht, die Urformen des Gläubigengebetes, d. h. des nach der Lesung der hl. Schriften gesprochenen und mit dem Friedenskuß abgeschlossenen Gebetes, für die verschiedenen Liturgien wiederherzustellen. Im Hintergrund steht eine einzige Urform. Vf. behandelt zunächst die oriental. Liturgien vom antiochen. Typ. Für die byz. Lit. ergeben die Jakobos- und Chrysostomoslit. einen gemeinsamen Grundstock, der auch durch die ambros. Litanei der Quadragesima und die kelt. des Missale von Stowe repräsentiert wird. Aus allen läßt sich eine Urform erschließen. Die byz. Form ist verwandt mit der *προσφώνησις* der *Apost. Konstit.*, die jedoch ausführlicher ist. Gemeinsam sind den beiden Redaktionen die Gruppen der Hierarchen und der Hilfsbedürftigen. Diese Gruppen mit dem allgemeinen Gebete für die Kirche bilden die Grundlage aller Gebetsformeln in Ost und West. Dieses wesentliche Schema wird bestätigt durch die Proclamatio diaconi im *Test. D. n. I. Chr.* Dasselbe Gebet findet sich ausführlicher in der äthiop. Lit. [Wenn A. auf S. 16 Anm. 1 meint, das Gebet für die Apostel, Propheten, Konfessoren (beachte die Reihenfolge! im äthiop. Text heißt es: für Pr., Ap., Mart.) sei ein späterer Einschub, so glaube ich, daß wir hier vielmehr einen Rest des urchristl. Gebetes für die Ap., Pr. und Martyrer haben.] Die Ordnung dieser Litanei gibt ein Bild von dem ursprünglichen antioch. GG. Das *Test.* enthält auch die ursprüngliche Form der Invitorien (vgl. die röm., gallikan., alexandrin. Lit.), die den Zweck des Gebets angeben. In den *Apost. Konstit.* steht der Zweck nicht mehr überall; in der byz. ist er verschwunden. Daß der Diakon die Einladung spricht, ist wohl nicht ursprünglich; anderswo ist das ganze Gebet dem Priester übergeben. Im 5. Jh. verschwand das GG als Ritus für sich durch die Ausdehnung des Offertoriusritus. Der Friedenskuß wird vom Ende des GG auf das Ende des Offertorius gelegt. Die byz. Lit. hat nun nach der Katechumenenentlassung 2 „GG“. Danach ist wohl der Kan. von Laodikeia (Mansi II c. 568) zu erklären, wo 3 GG erwähnt werden. In den *Apost. Konstit.* II 52 Verdoppelung des GG. Eine neue Form zeigt sich darin, daß in der ambros. und kelt. Lit. die Einladungen zu Anrufungen geworden sind; dieselbe Form auch in oriental. Liturgien. Diese neue Form ist wohl in Byzanz entstanden und hat sich der traditionellen beigesellt. Sie hat stilist. Ähnlichkeit mit der Allerheiligenlitanei Roms, die aber wohl formell antiken Ursprungs ist. — Vf. geht dann zu den Bruchstücken des alexandrin. GG über, und damit zur ägypt. Lit. Die kopt., äthiop. und griech. (Markos-)Lit. haben nach dem Evangelium 3 Gebete. Die kopt. und äth. haben die Einladungen; das Gebet selbst besteht aus unzusammenhängenden Stücken. In der griech. sind die Formeln einheitlicher; keine Einladung des Priesters. Die diakonalen Einladungen, die den priesterl. folgen, geben einfach die Intention an; darauf Kyrie eleison. Das GG ist verkürzt worden zu einer Reihe von Mementos, die ein Gebet bilden. Dasselbe Gebet steht in der Anaphora der alex. Liturgien (zur Intercessio geworden); die Kranken stehen nach alter Ordnung vor dem Patriarchen. — Das GG der *Canones eccles.* ist nahe verwandt mit dem alex., jedoch formell weiterentwickelt. Die diakonale Einladung ist ganz kurz; es folgt eine nochmalige Aufforderung, u. zw. zum Kyrie el. Die Gebetsformeln des alex. GG sind nur eine Entfaltung der priesterlichen Einladungen. Die 10 Gebete im

Euchologion Serapions hält Vf. nicht für Texte des 4. Jh. Er bespricht dann die latein. Liturgien. Die *Orationes sollemnes* des Karfreitags in der röm. Lit. haben mit kleinen Änderungen noch die alte Form. Aus dem gallikan. Bereich sind die *Orationes paschales* hierherzuziehen; sie enthalten Einladung und Gebet. Die *mozarab.* stehen zwischen den Lesungen der Ostervigil, mit diakonaler Einladung zwischen der priesterl. Einladung (*praefatio*) und der *Collectio*. Das Grundschema ist dem röm. eng verwandt. (Die *Preces* im röm. Offizium sind eine Umwandlung einer gallikan. Rezension des GG.) Die Meßorationen (mit Ausnahme der *Poste.*) sind wohl aus dem GG entstanden, hatten ursprünglich wohl auch eine Einleitung, wie die gallikan. Oration gewöhnlich eine *Praefatio* vor sich hat. Die erste Oration des GG mußte eine Einleitung zu diesem sein, also das Mysterium des Tages nennen; dies Gebet kam als Oration an den Anfang der Feier. Die *Oratio super populum* war ursprünglich wohl Abschluß des GG. — Wir geben den Inhalt der Studie ausführlich wieder, weil die Aufstellungen und Vermutungen des Vf. auf jeden Fall sehr anregend sind. [62]

J. A. Jungmann SJ, *Praefatio und stiller Kanon* (Zschr. f. kath. Theol. 53 [1929] 66—94; 247—271). Verfolgt die 1000jährige Entwicklung, durch die aus dem Eucharistiegebet der alten röm. Liturgie, der *praefatio*, die Präfation mit dem stillen Kanon geworden ist. *pr.* bezeichnet bei Cyprian, *de dominica orat.* 31 die Mahnung vor dem Eucharistiegebet *Sursum corda*, in den gall. Liturgien die Gebetseinladung, auf die die Oration folgt, schließlich in der röm. Liturgie das mit *Vere dignum* beginnende Dankgebet. Als regelmäßige Überschrift über dem VD findet sich *pr.* erst im Gregorianum; Spuren davon stellt J. schon vorher fest, u. zw. mindestens für die 1. Hälfte des 7. Jh. Neben diesem Gebrauch von *pr.* im heute üblichen Sinne steht aber ein anderer. Ein aus Rom stammender *Ordo baptismi* (DACL 2, 2605 ff.) nennt den ganzen Ritus der *traditio symboli* bzw. des Vaterunsers *pr. symboli* bzw. *orationis dominicae*. Im Gregorianum n. 2, 9 Lietzmann steht unter der Überschrift *pr.* ein *Hanc igitur*; ebd. 138, 3 f. in der Messe des hl. Sixtus: *Pr. uvae. Intra quorum... largitor ammitte. P. Chr. d. n. Benedic... in nomine d. n. I. C., per quem haec omnia d. semper bona creas* Einschaltungen in den Meßkanon werden also wenigstens 2mal mit *pr.* eingeführt. Die Notiz im *L. pontif.* ed. Duchesne I 255 über Gelasius (492—496): *fecit etiam et sacramentorum praefationes et orationes* bezeichnet mit *pr.* das mit VD beginnende Meßgebet. Ebenso ist wohl der c. 12 des Konzils von Mileve (Mansi IV 330) aufzufassen: *Placuit etiam et illud, ut preces vel orationes seu missae, quae probatae fuerint in concilio, sive praefationes, sive commendationes seu manus impositiones ab omnibus celebrentur. pr.* kann in der röm. Messe nicht „einleitender Spruch“ sein, da es ja auch von Kanoneinlagen gebraucht wird. Auch die heutige „Präfation“ kann es nicht bedeuten, da damals noch das ganze Eucharistiegebet als Einheit aufgefaßt wurde (*canon, c. actionis, actio, prex canonica, oratio oblationis, actio sacrificii, agenda, praedicatio canonis, benedictio*). Mit Hilfe der Materialien des Thesaurus linguae lat. weist J. nach, daß der gewöhnliche Sinn des Wortes schon in der Antike war: ein feierliches Gebet, das vor der Umgebung preisend an die Gottheit gerichtet wird. Dieser Sinn fügt sich ohne weiteres in den Zusammenhang ein, in dem wir *pr.* in der röm. Liturgie finden. Nur in der Taufliturgie hat es den Sinn „Vorsprechen“. Die Bezeichnung des Meßkanons mit *pr.* steht nicht vereinzelt da, sondern hat neben sich andere Namen, die von der Gebetsumrahmung des Opfers genommen sind, wie *prex, oratio, benedictio, praedicatio (canonis)*. Auch das gallikan. *contestatio* = Verkünden der Großtaten Gottes (vgl. das oriental. ἐξομολόγησις, dazu *confessio*) gehört hierher. Alle betonen den Lobpreis. Am nächsten verwandt mit *pr.* ist *praedicatio*; vgl. inter ep. Cypriani 75, 10 *sacramento solitae praedicationis*; Paulin. Nol., *carm.* 27, 53 ff. *omni pascha die cunctis ecclesia praedicat oris contestans Domini mortem cruce, de cruce vitam cunctorum*; *Lib. Pontif.* ed. Duchesne I 127 *Hic passionem Domini miscuit in praedicatione sacerdotum, quando missae celebrantur*; ebd. I 312

Gregor d. Gr. *augmentavit in praedicationem canonis: diesque nostros in tua pace dispone et cetera*. — Wie kam es nun trotz dieser Einheit der Eucharistia zum Stillbeten des „Kanon“? Im 4. Jh. wurde die Eucharistia noch ganz laut gesprochen. Gesichert ist das stille Beten für etwa 800 durch die karoling. Meßerklärung *Quotiens contra se* und den *Ordo Rom.* II 10, der aber erst die Verhältnisse des 9. Jh. im Frankenreich bezeugt. Nach Musterung der bisherigen Erklärungsversuche gibt J. einen neuen, der von der Stille der *Secreta* ausgeht, die um die Mitte des 8. Jh. auf fränk. Boden still gesprochen wurde. Daß gleichzeitig der Kanon noch nicht ganz leise gebetet wurde, zeigt das *Capitulare ecclesiastici ordinis* und seine Bearbeitung im *Breviarium* ed. Silva-Tarouca 198 f.: *Tunc pontifex inclinato vultu in terram dicit orationem super oblationis ita ut nullus preter Deum et ipsum audiat, nisi tantum Per o. s. s. . . Sanctus. Et incipit canire de simili voce et melodia ita ut a circumstantibus altare tantum audiatur*. Die Einführung der Stille gerade an dieser Stelle der röm. Messe erklärt J. aus dem Festhalten einer gallikan. Überlieferung, die durch Anlehnung an oriental. Brauch entstanden ist. Seine Hypothese beruht auf folg. Beobachtungen. Nach dem *Breviarium eccl. ord.* 206 wurde die gallikan. Opferprozession u. U. in die röm. Messe übernommen, zusammen mit dem *sonus*; es folgt still die *oratio super oblata*; man vgl. im mozarab. Missale mixtum (PL 85, 537 f.) die stille Apologie des Priesters nach dem *Adiuvate me fratres*. Man hat damit ein getreues Gegenbild des oriental. Großen Einzuges mit dem Cherubikon und der Betonung des hl. Schweigens. Nach der *Expositio brevis* der gallikan. Liturgie (PL 72, 92) wird an dieser Stelle Schweigen geboten: *Spiritualiter iubemur silentium facere . . . hoc solum cor intendant, ut in se Christum suscipiat*. Auch im Orient steht an dieser Stelle stilles Gebet des Priesters. Die Eigenart der gallisch-oriental. Prozession mit ihrem hl. Schauer bewirkte das Einsetzen des Schweigens gerade an diesem Punkte. Beim Übergang zur röm. Liturgie traf man an diesem Orte auf die *oratio super oblata*, die damit zur *secretata* wurde. Bald darauf erhielt auch der bis dahin feste Block der Eucharistia auf gall. Boden seine Bruchstelle, die schon im *Capitulare* zu merken ist; denn hier wird der Abschnitt bis zum *Sanctus pr.* genannt; nachher heißt es *Incipit sacerdos canonem dissimili voce leniter*. Die gall. Zerlegung des Eucharistiegebets in *Contestatio* und *Post Sanctus* wurde auf die neuangenommene röm. Liturgie übertragen. Die gall. Auffassung von *pr.* als Einleitung kam dem entgegen. *Actio* und *canon* wurden zur Bezeichnung des Haupttextes, was vielleicht befördert wurde durch den Satz des *Ordo Rom. I: Quem* (das *Sanctus*) *dum expleverint, surgit pontifex solus et intrat in canonem*, obwohl das *intrare in c.* ursprünglich nicht den Einsatz eines neuen Hauptteiles, sondern das Einsetzen des Bischofs allein bedeutet. Im Frankenreich aber faßt man es als das Eintreten des Priesters in ein besonderes Heiligtum auf, wozu dann die Stille paßt; vgl. *Ordo Rom. II: tacite i. in c.*, ferner Florus diac. in der Meßerklärung (um 835—8) c. 43 (PL 119, 43): *Post has laudes (Sanctus) . . . facto totius ecclesiae silentio . . . incipit sacerdos orationem fundere, qua ipsum mysterium dominici corporis et sanguinis consecratur. Sic enim oportet, ut in illa hora . . . et ecclesia cum sacerdote et sacerdos cum ecclesia spiritali desiderio intret in sanctuarium Dei supernum et aeternum*. Seit dem 9. Jh. setzt sich für den Kanon die Bezeichnung *secretata* durch. Nicht selten wird die *oratio super oblata* mit dem Kanon als *secretata* zusammengefaßt. Der älteste Zeuge für volles Stillbeten des Kanons ist um 800 die Meßerklärung *Quotiens* (Martène I 455 f.): *facto magno circumquaque silentio incipit iam sacerdos . . . hostiam consecrare . . . Quam consecrationem . . . ideo semper in silentio arbitror celebrari, quia Sanctus in eis manens Spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum, unde et graece mysterium dicitur, quod secretam et reconditam habet dispositionem*. Das *Capitulare* gibt um 750 noch die Anweisung zum halblauten Beten des Kanons. In seinem oben zitierten Text will J. mit J. K r a m p S J, *Vom Stillbeten des Kanons* (Theol. u. Gl. 17 [1925] 701—704) lesen:

dissimili voce, also in einer neuen Vortragsweise. In der *dissimilis vox et melodia* möchte J. den Leseton sehen, der noch heute zuweilen mit dem feierlichen Präfationston wechselt. Die Synode von Cloveshoe (747) bestimmt c. 12 (Mansi XII 399): *ut presbyteri saecularium poetarum modo in ecclesia non garriant, ne tragico sono sacrorum verborum compositionem ac distinctionem corrumpant vel confundant, sed simplicem sanctamque melodiam secundum morem ecclesiae sectentur; qui vero id non est idoneus assequi, pronuntiantis modo simpliciter legendo dicat atque recitet, quidquid instantis temporis ratio poscit*. Auch hier also neben dem Gesang ein Rezitieren. Der Übergang von einer Form zur andern findet sich in der Taufwasserweihe des Gregorianum n. 85, 9 (und noch heute): *Hic muta vocem quasi lectionem legens*. Weitere Belege aus den Pontificalien und Ordines zeigen, daß er schon im 8. Jh. in röm. Texten geläufig war; wenn dabei der Leseton zuweilen mit *tacite* bestimmt wird, so ergibt sich daraus wohl, daß auch das *tacite intrat in canonem* im *Ordo Rom. II* n. 10 nicht die völlige Stille zu bezeichnen braucht. Die Angabe *ut a circumstantibus tantum audiat* scheint über röm. Bestimmungen hinauszugehen. Das *Capitulare* bedeutet demnach ein Zwischenstadium auf dem Wege zum stillen Kanon, das die Frucht gallisch-fränkischer Liturgieübung ist. In Rom war wohl noch unter Hadrian der Übergang vom Sanctus zum Kanon genau wie vom Paternoster zum *Libera nos quaesumus* (heute noch am Karfreitag erhalten) d. h. vom Gesang zum Leseton. Es entwickelte sich daraus der gedämpfte Leseton und schließlich das unhörbare Sprechen. Nach Rom kam die neue Praxis mit dem Rückströmen der mit fremden Elementen versetzten röm. Liturgie nach Rom (seit 962). Aber noch im *Ordo Rom. XIV* (Beginn des 14. Jh.) wird *submissa voce* vorgeschrieben. Erst im Missale Pius' V. 1570 wird bestimmt: *ut et ipsemet se audiat et a circumstantibus non audiat*. —

Die vortreffliche Arbeit J.s, die wir wegen ihrer Bedeutung ausführlicher besprochen haben, zeigt (worauf ich schon in meinem Buche *Die Liturgie als Mysterienfeier* ² [1923] 140 hinwies), daß der letzte Grund des Stillbetens des Meßkanons der Mysteriencharakter der Liturgie ist, der im Orient seit dem 4. Jh. eine spezifische Ausprägung erhielt, die dann auf die gallikan. Liturgie wirkte, während Rom noch lange Zeit an dem altchristlichen lauten Vortrag der Eucharistia festhielt. Wenn J. auch hier wieder in der oriental. Ausgestaltung des Mysteriencharakters eine „Reaktion gegen den Arianismus“ sieht, so habe ich schon Jb. 7 S. 182 f. gezeigt, daß der „Mysterienschauer“ von Anfang an dem christl. Kultmysterium (wie jedem wahren Mysterium) wesentlich ist, daß er auch nichts mit bloßer Furcht zu tun hat, sondern mit höchster Anziehungskraft verbunden ist. Dieser verfehlte Hinweis auf einen „Stimmungsumschwung“ gegenüber der Eucharistie im 4. Jh. als Folge der antiarianischen Kämpfe vermindert aber in keiner Weise den Wert der ausgezeichneten Darlegungen J.s. [63]

R. Otto, *The Lord's Supper and its celebration according to evangelical principles* (Anglican Theol. Rev. 1931 S. 1—15) entwirft folgende Liturgie: I. *Confession* = Introitus, Tagesevangelium, Gewissenserforschung, (allgemeines) Sündenbekenntnis. II. *Proskomidia and Philema* = 2 gemeinsame Lieder, Fürbitten. III. *Eucharistic and anamnesis* = Graduale, Präfation, Sanctus, Vaterunser, Anamnese. IV. *Communion*. V. *Post Communion*. M. R. [64]

J. Korzonkiewicz, *Grzech w liturgji mszalnej* (Sündenbewußtsein in der Meßliturgie) (Myst. Christi 2 [1930/31] 251—256). Die liturg. Bewegung hat Gegner, die meinen, daß durch das liturg. Gebet die moralischen und asketischen Momente in den Seelen etwas in den Hintergrund treten werden. Aber eine wirkliche Einsicht in das Wesen und den Inhalt der Liturgie beweist das Gegenteil. M. K. [65]

J. Tschuur, *Die heilige Taufe. Gedanken über unsere Eintauchung in Christus* (Einsiedeln o. J. [1931]) will ein Versuch sein, „der heiligen Taufe bei Klerus und Volk wieder zu jener Stellung im religiösen Leben zu verhelfen, die sie in jenem der

ersten Christen innehatte“. Und man muß sagen, der Versuch ist im großen und ganzen gelungen. Erfreulich und aner kennenswert ist es, daß Vf. seinen einleitenden Ausführungen über den Sinn der Taufe und den nachfolgenden Erklärungen die Mysterientheologie zugrunde legt. Nur wünschte man, daß er sie hier und dort noch tiefer und erschöpfender verwandt hätte. Leider kehrt auch öfters das deutsche „Geheimnis“ für „Mysterium“ wieder, was, wie im Jb. bereits wiederholt ausgesprochen wurde, irreführend ist. Das ganze Büchlein ist durchweht von einem warmen Hauche der Ehrfurcht und Liebe gegenüber der Mutter Kirche, betont vor allem den Primat und die Werthhaftigkeit des christlichen Seins, aus dem heraus sich erst ein sittliches Leben und Handeln ergibt. Durch 18 ganzseitige Tiefdruckbilder (außerhalb des eigentlichen Taufaktes aufgenommen) und die hierzu gegebenen, in wirklichem Verständnis für die grundlegende Stellung der Taufe abgefaßten Erklärungen, die z. T. mit Texten aus andern Liturgien und Vätern durchsetzt sind, erhält es eine besonders praktische Bedeutung und Aufgabe. H. E. [66]

J. Korzonkiewicz, *Chrzest Sakrament odrodzenia* (Die Taufe) (Kleine liturg. Bibliothek. Verlag von „Mysterium Christi“. Kraków 1931). Genaue poln. Übersetzung des Taufritus im *Rituale Romanum*; dazu kommen kurze Erklärungen und Ermahnungen vor jeder Zeremonie. Wie die Schriftleitung „Mysterium Christi“ verspricht, werden nächstens weitere solche Bändchen folgen. M. K. [67]

M. J. Gerland OPr, *Le ministre extraordinaire du sacrement de l'Ordre* (Rev. Thomiste N. S. 14 [1931] 874—885). Behandelt im Anschluß an die vielgenannte Bulle Bonifaz' IX., durch die dem Abte von S. Ositha die Vollmacht verliehen wurde, seinen Religiösen die höheren Weihen einschließlich des Priestertums zu erteilen (vgl. Jb. 5 Nr. 133—135), die Frage, ob ein Presbyter außerordentlicher Ausspender des Weihesakramentes sein könne. Diejenigen Theologen, welche den Ordines minores und dem Subdiakonat den sakramentalen Charakter absprechen, verneinen die Möglichkeit der Delegation eines gewöhl. Priesters zur Erteilung der Diakonats- und Priesterweihe. Wer dagegen annimmt, daß die Ordines minores und der Subdiakonat Teilsakramente sind, müßte logischerweise zum Schluß kommen: Wenn ein Presbyter mit der Erteilung der niederen Weihen und des Subdiakonats betraut werden kann, so steht nichts im Wege, daß er auch zur Spendung des Diakonats und Presbyterats delegiert werden kann. So konnten bis zum Konzil von Trient manche Äbte in Kraft spezieller Vollmachten ihren Untergebenen die Subdiakonatsweihe erteilen. Innozenz VIII. gewährte am 19. IV. 1489 den Äbten von Cîteaux das Privileg, ihre Mönche zu Diakonen zu weihen. Die diesbezügl. Bulle, an deren Echtheit manche (z. B. Gasparri) zweifelten, wurde 1491 in Dijon auf Anordnung des Abtes Joh. Cirey abgedruckt in den *Collectanea Cisterciensium privilegiorum*; ein Neudruck erschien 1731 in Paris. Daß die Äbte von Cîteaux von dem päpstl. Privileg Gebrauch machten, zeigt das *Rituale Cisterciense*, das 1689 im Druck erschien (neue Drucke Paris 1721, Lerins 1892). Die Ritenkongregation erklärte am 8. III. 1913, daß die Ausgabe von 1689 die authentische Norm für den Zisterzienserritus sei. Die Bulle Innozenz' VIII. bezieht sich auf den *minister legitimus*, von dem die Gültigkeit des Ordo abhängt; sie greift also in das Glaubensgebiet ein und hat deshalb großes Gewicht, so daß man nicht sagen kann: Ein päpstliches Dokument schafft weder ein Gesetz noch ein Dogma. Das dem Abte von S. Ositha gewährte Privileg wollte man dahin erklären, daß es dem Abte freistand, seine Untergebenen jedem beliebigen Bischofe zur Weihe zu präsentieren; darüber habe der Bischof von London Klage erhoben, weil er sich in seinem Rechte verletzt sah; auf seine Vorstellungen hin nahm der Papst das Privileg zurück. Doch der Wortlaut der Bulle läßt eine solche Erklärung nicht zu; es ist vielmehr mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen, daß der Abt (und seine Nachfolger) seinen Untergebenen sämtliche Ordines bis zum Presbyterat einschließlich erteilen dürfen. Die Verleihung eines solchen Privilegs steht einzig da in den Annalen der Kirche, aber die ihm zugrunde

liegende Lehre ist nicht etwas Unerhörtes, wenigstens wird sie von hervorragenden Theologen, wie Alexander von Hales, Gerson, Durandus u. S. Portiano u. a., erwähnt, wenn auch nicht angenommen. Im 17. Jh. hielt auch der Jesuit Maeratus die Ansicht, daß ein *simplex sacerdos* delegiert werden kann zur Erteilung der höheren Weihen, für wahrscheinlicher als die entgegengesetzte Meinung (*Disp. in Sum. Theol. S. Thom. t. 3 tract. de ordine* disp. 8 sect. 2). Heutzutage wird diese Anschauung kaum mehr vertreten, obwohl sie manches für sich zu haben scheint. Alle Ordines sind Teile des einen Weihesakraments, also *sacramenta partialia*, alle setzen deshalb im Spender eine und dieselbe Vollmacht voraus. Wenn also Delegationen erteilt worden sind in bezug auf gewisse Ordines, warum kann sie nicht verliehen werden zur Erteilung sämtlicher Ordines? Der Kern des Problems liegt in der Natur der *potestas ministerialis* im Weihesakrament. H. H. [68]

Michael Bauerle a Neukirch, *Nova controversiae solutio de subdiaconatu ac de quatuor Ordinibus Minoribus* (Est. franciscans 42 [1930] 13—32). Es handelt sich hier um die Frage, „utrum Ordo subdiaconatus ac Ordines quatuor minores sint vera sacramenta“. Vf. legt zunächst die Argumente alter und neuer Theologen dar, die *pro et contra* sprechen, besonders die des hl. Thomas und des Konzils von Trient, und kommt zu einer Bejahung der Frage. Man muß unterscheiden zwischen *Sacramentum Ordinis* und *officium seu potestas ordinis*. Die Kirche kann kein Sakrament einsetzen, aber sie kann das *officium* oder die *potestas ordinis* festlegen, was für den Subdiakonats und die niederen Weihen geschehen ist. J. V. [69]

Abt Emman. Caronti OSB. *Li insegnamenti dottrinali nella liturgia del sacramento del matrimonio* (Vita e Pensiero 1931 S. 143—148). M. R. [70]

P. Monreal, *El matrimonio en la liturgia* (Razón y Fe 94 [1931] 505—520). Erklärung der symbol. Riten und Zeremonien nach dem röm. und oriental. Ritus und nach dem *Manual Toledano*. Besonderheiten: Die Segnung der Brautgabe (der Bräutigam gibt der Braut 13 Münzen), die Rezitation des 127. Ps. beim Einzug der Brautleute in die Kirche, der weiße Schleier usw. J. V. [71]

Odo Casel OSB. *Zum neuen Kirchenjahr* (Lit. Zschr. 4 [1931/32] 37—44). Was ist der Sinn des Kirchenjahres? Etwa nur Lehr- und Erziehungsmittel zu sein, damit wir durch die Wiederholung Fortschritte machen, Versäumtes nachholen? Ist es nur dazu da, der betrachtenden Seele abwechselnden, sich stets erneuernden Stoff darzubieten? Stellt es nur eine Parallele zu dem der Wandlung und Veränderung unterworfenen Jahre der Natur dar? Nein, letzter Sinn und eigentlichster Inhalt des Kj. ist das Mysterium Christi. Nicht als ob die Kirche als weise und sorgsame Mutter alle erzieherischen Momente und Motive ausschaltete. Nicht als ob jenes Mitleben und Mitfühlen mit Christus, das sich einer beschauenden, gemütvollen Versenkung in das Leben des Gottmenschen erschließt, zu kurz käme. Das Kj. enthält sogar Vieles und Mannigfaches aus diesem irdischen Leben Jesu, aber unter einem andern Blickpunkt. Wie die Mysterien Christi einen eigenartigen Doppelcharakter haben, in sich göttlich und überirdisch sind, zugleich aber auch zeitliches Geschehen abspiegeln, so auch das Kj. In ihm tritt uns Christus in doppelter Gestalt entgegen, als der historische, als Christus der Geschichte, und als der pneumatische, als Christus des Glaubens. Beide bilden erst den ganzen Christus, beide sind im Grunde eins. Nicht darf man einzig und allein den Christus der Geschichte, nicht aber auch den pneumatischen, mystischen Christus allein sehen. Unsere Erlösung beruht darauf, daß der Gottessohn wahrhaft Mensch wurde und am Kreuze starb — die historische Erscheinung und Tat des Erlösers —, sie beruht aber auch darauf, daß dieser Mensch als verkörperter Kyrios zur Rechten des Vaters thront — die pneumatische Verherrlichung und Erhöhung des Menschensohnes. Das ganze irdische Leben Christi bildet das Mysterium unseres Heiles, ist aber seit der Auferstehung in ein ganz neues, in das göttliche Licht gehüllt. Dieses ganze Leben des Gottmenschen von der Geburt bis zur Auferstehung und Erhöhung stellt das Mysterium des Kj. wieder hin, dieses

ganze Leben soll die Kirche d. h. jeder, der Glied am Leibe der Kirche ist, im Ablauf eines Kj. miterleben, aber nicht nur ethisch und moralisch, in betrachtender und gemütmäßiger Nachfolge Christi, sondern mystisch, mystisch im Sinne eines wesenhaften Einswerdens mit dem pneumatischen Kyrios, der leiden und sterben mußte, um in seine Herrlichkeit einzugehen. Das kann aber der Mensch nicht aus eigener Kraft, sondern nur in der objektiven, pneumatischen Wirklichkeit der Mysterien erhält er Teil an dem Mysterium Christi. Diese vergegenwärtigen ja das Erlösungswerk des Herrn, seine Heilstaten, anfangen von der Geburt auf Erden bis zur Verherrlichung im Himmel, sie erst öffnen uns auch den wahren und gottgewollten Sinn dieser geschichtlichen Heilswerke, indem sie diese in den Zusammenhang der ganzen Heilsökonomie stellen, ohne im einzeln ihrer historischen Tatsächlichkeit und Eigenart Abbruch zu tun. So auch das Kj., das Mysterium des Kj. Was eine jede Mysterienfeier gegenwärtig setzt, das ganze Heilswerk — das Mysterium ist immer ganz —, erscheint auch in ihm stets als etwas Ganzes und Einheitliches, nur daß es an diesem Tage unter diesem, an jenem Tage unter jenem Gesichtspunkt beleuchtet erscheint, z. T. an Weihnachten unter dem der Menschwerdung, an Ostern unter dem des Leidens und der Auferstehung des Gottmenschen. Deshalb gipfelt das Kj. auch im Ostermysterium, dem Mysterium im höchsten Sinne, das denn auch historisch Anfang und Kern des Kj. ist. Später trat dann zu diesem ursprünglich einzigen Mysterium noch das Epiphaniemysterium (Weihnachten ist noch jüngeren Ursprungs) hinzu, um das sich wie um Ostern schließlich eine ganze Festzeit, der Vorbereitung und des Ausklanges, legte. Das Mysterium ist aber stets ganz da, m. a. W. es wäre falsch, im Advent sich in den Zustand der noch nicht erlösten Menschheit zurückzusetzen, vielmehr sollen wir in der Gewißheit, daß der Herr schon erschienen ist, ihm unsere Seelen bereiten, wobei uns die sehnsuchtsvolle Ausschau unserer Väter im Glauben Vorbild und Form ist; ähnlich auch in der Fastenzeit, die wir nicht als solche, die noch nicht getauft und erlöst sind, begehen sollen, in der wir nur immer mehr mit Christus dieser Welt gekreuzigt werden und sterben sollen, um mit ihm in größerem Lichte aufzuerstehen. Höhepunkt erhält also jeder Tag und jede Zeit des Kj. in der Feier des Kreuzmysteriums, denn erst durch dieses wurden wir entsühnt und erlöst. Diese Einheit des Mysteriums besagt aber keineswegs Einförmigkeit. Eine reiche Fülle von Mysterien, Sakramenten und Sakramentalien, gehen aus ihr hervor, an deren göttlicher Kraft und Wirklichkeit auch das Wort der Liturgie Anteil gewinnt. — Aus dieser kurzen Wiedergabe der Darlegungen C.s erhellt wohl zur Genüge, daß nur von der Perspektive des Mysteriums aus das Kj. seinen vollen und ganzen Sinn bekommt und nur so im wahrsten und vollkommensten Sinne miterlebt werden kann. H. E. [72

Kard. Ildefons Schuster OSB, *Liber sacramentorum. Geschichtliche und liturgische Studien über das römische Meßbuch*, übersetzt von Richard Bauersfeld OSB. I. Bd. *Grundlagen und Grundformen der Liturgie*. II. Bd. *Der Beginn der Königsherrschaft Christi*. III. Bd. *Der Neue Bund im Blute des Erlösers (Die hl. Fastenzeit)*. IV. Bd. *Die Taufe mit dem Heiligen Geiste und mit dem Feuer (Osterfestkreis)*. V. Bd. *Die Sonntage nach Pfingsten (Die ewige Hochzeit des Lammes)*. VI. Bd. *Die triumphierende Kirche (Die Heiligenfeste im Weihnachtsfestkreis)*. VII. Bd. *Die Heiligenfeste im Osterfestkreise*. VIII. Bd. *Die Heiligen im Geheimnis der Erlösung (Heiligenfeste vom 7. Juli bis 30. September)*. IX. Bd. *Die Heiligenfeste vom 1. Oktober bis zur Adventszeit* (Regensburg 1929—31). Die 7 ersten Bände dieses Werkes des ehemaligen Abtes von St. Paul zu Rom, nunmehrigen Erzbischofs auf dem Stuhle des hl. Ambrosius zu Mailand, der als solcher die ambrosianische Liturgie mit der gleichen Liebe umfaßt wie die römische, haben wir in der ital. Urausgabe früher ausführlich besprochen, u. zw. I—III Jb. 1 Nr. 24, IV Jb. 2 Nr. 48, V Jb. 3 Nr. 57, VI Jb. 4 Nr. 111, VII Jb. 5 Nr. 98, wobei wir den reichen Inhalt auch an Nebenaufsätzen über verschiedene Fragen der Liturgie und der röm.

Liturgie insbesondere hervorhoben. Es ist ein Verdienst von Richard Bauersfeld (Ettal), uns die deutsche Übersetzung geschenkt zu haben. Man wird sich gerne von dem trefflichen Kenner der röm. Lokalliturgie über die Liturgie des Kirchenjahres belehren lassen. Für wissenschaftl. Zwecke wäre eine genauere Dokumentierung erwünscht, die eine Nachprüfung und Erweiterung der Forschungen erlauben würde. Für die praktische Benutzung würde eine tiefere Erklärung des Kj. vom Standpunkt des Mysteriums aus das Licht, das der Vf. spendet, noch bereichern haben. [72 a]

L. Fendt, *Die alten Perikopen* (Hbd. zum N.T. hg. von Hans Lietzmann, Heft 22. Tübingen 1931). Dieser „praktische Kommentar“ zum „Handbuch des N.T.“ will „zeigen, wie auf Grund der exegetischen Arbeit des 'Handbuches' das Kerygma 'Jesus ist der Christus Gottes' ans Licht tritt oder wie man als kritischer Exeget das 'alte Evangelium' verkündet“ (5). Unter diesem Gesichtspunkt behandelt er die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres (einschl. Erntedankfest, Reformationsfest und Bußtag) nach dem Schema: I. Evangelium, II. Epistel, III. Die liturgische Einheit.

Daß durch die starke Betonung des „Kerygmas“ (K.), d. i. der urchristl. Verkündigung, das Wesenhafte der christl. Heilslehre entschieden in den Vordergrund gestellt wird, kann vom liturg. Standpunkt aus nur begrüßt werden. Doch steht die exegetische Wissenschaft des „Handbuches“, wie sie hier dargestellt wird, zu diesem K. in ziemlich negativem Verhältnis: weil das „Ruinenfeld der Überlieferung“ (34), das die Bibelkritik zurückgelassen hat, für die Predigt nicht fruchtbar sein kann, kommt das K. zu Ehren. „Der christl. Prediger hat die Pflicht, nicht die Tätigkeit und Resultate der Wissenschaft zu verkündigen, sondern das N.T. selbst“ (37). F. gibt zu, daß die Kritik nur negative Arbeit geleistet und nur „Ansichten“ (32 f.) geäußert, daß die „Wissenschaft“ nicht „das letzte Wort“ gesprochen hat, „relativ“ ist und „will, daß eine Ansicht die andere ablöse“ (33 f.). So sehr er sich gegen die „Weihnachtsgeschichten“ bei Mt und Lc entrüstet, so muß er doch gestehen, „was sie (die Kritik) positiv zu deren Herkunft sagt, also die Ableitung aus den Täuferlegenden, ist doch nur (!) ein Einfall“ (34). Trotzdem glaubt er, „nicht durch Überwindung der Kritik, sondern mitten in der Kritik“ das K. aufrecht halten zu müssen (2). Ob es freilich so der Gefahr enthoben ist, „zum Gespenst“ zu werden, „das sich in Phantasien kleidet“ (2), darf bezweifelt werden.

Jedenfalls erscheinen in diesem Buche viele Deutungen gegenüber dem einfachen und bestimmten Wortlaut der Evangelien als Konstruktion, als subjektive „Ansicht“. Warum z. B. hätten sich die Jünger Einzelheiten der Leidensprophetie (Lc 18, 31—43), die sie als solche berichten, nicht merken können und sie „den Berichten über den historischen Hergang der Passion und Auferstehung“ entnehmen müssen (75 f.)? Wieso ist „die Art, wie sie (die Blutflüssige) diesen Glauben praktizierte, christlich anstößig“ und „ein gefährlicher Weg“ (210)?

Hier wie an anderen Stellen zeigt es sich, daß der Vf. vom Standpunkt seiner Theologie aus die Dinge beurteilt, der ihn wohl auch veranlaßt, gegen die „Weihnachtsgeschichten“ (mit der Jungfrauengeburt) aufzutreten, die Wunder und Weisungen Christi nicht ernst zu nehmen (vgl. 191), „in diesen lukanischen Grundsätzen das Dynamit zur Zerstörung des Christentums“ (144) zu finden. Der Jak. an sich gefällt ihm nicht, er wäre ohne die übrigen Teile des N. T. „schief“ (127). Manches klingt nach Determinismus und unbedingter Prädestination (z. B. 74). Was Jesus war, bevor er Mensch wurde, liegt dem Vf. „wie eine dunkle Wolke am Horizont“ (96). Den Inhalt seines K. scheint er nicht ontologisch, sondern nur experimentell-psychologisch verstanden wissen zu wollen. Das K. stellt lediglich einen „Geltungs- und Gehorsamsbereich“ (3) für die Gläubigen dar. Sobald man fragt: „War Jesus von Nazareth tatsächlich der Christus Gottes?“, gilt man als „Gegner“ des K. (3). „Die Frage ist nun einmal nicht: ob es so etwas (die

Auferstehung Christi) gibt... sondern...: war dies der Inhalt der christl. Verkündigung“ (106).

Die Liturgie verachtet die exeget. Wissenschaft nicht, sofern diese in ihren Grenzen bleibt, aber sie hat ein viel besseres Mittel, das K. ins Licht zu rücken, ein Mittel, das schon und vor allem von den Vätern mit größter Fruchtbarkeit angewandt wurde: die Allegorie. Nicht eine willkürliche, sondern die vom Mysterium her bestimmte, dessen stete Begleiterin sie ist. Das Mysterium als die real-sakramentale Gegenwärtigsetzung der in Tod und Auferstehung gipfelnden Heilstaten Christi ist das K. im höchsten Sinne (I. Kor 11, 26). Die Perikopen sind mit Rücksicht auf das Mysterium, das jeweils gefeiert wird, ausgewählt, sie bereiten es vor und wollen in seinem Lichte gesehen und verkündigt werden. Entweder berichten sie das Ereignis, dessen „Gedächtnis“ wir feiern, wie an Weihnachten und Ostern, oder sie illustrieren das Mysterium: die Wunder Christi z. B., wie Krankenheilungen und Totenerweckungen, wollen als Sinnbilder der wahren „Soteria“ aufgefaßt werden, die im Mysterium der sterbende und auferstehende Herr seinen Gläubigen spendet; oder wenn es in der Perikope Lc 15, 1—10 heißt: „Dieser Mensch (Christus) nimmt Sünder auf und speist mit ihnen“, so vollzieht sich das eben bei der Mysterienfeier. Die Liturgie setzt also die Geschichtlichkeit der Perikopen voraus, aber nicht ist sie ihr das Einzige und nicht das Letzte, sondern das gnadenvolle „Hodie“. Wie das Heilswerk, so gipfelt auch die Mysterienfeier immer in der Vergegenwärtigung der Passion und Auferstehung Christi, auch an Weihnachten. Mit Recht sagt der Vf.: „Wenn am 25. Dezember nicht Karfreitag und Ostern ist, dann ist auch nicht Weihnachten“ (31). Nur betrachtet die Kirche das Heilswerk, das sie vergegenwärtigt, in seinen verschiedenen Phasen und unter verschiedenen Gesichtspunkten, an Weihnachten und Epiphanie als wunderbare Gotteserscheinung in der Welt, die mit der Geburt beginnt (*Redemptionem misit Dominus*), an Ostern als *Pascha Domini*. Aber das Mysterium ist immer ganz, eins und wesenhaft. (Vgl. O. Casel, *zum neuen Kirchenjahr* in Liturg. Zschr. 4. Jg. S. 37—44, und S. Stricker, *Das hl. Jahr der Kirche in Die betende Kirche* [1927] 259—401.) So schöpft die Liturgie und die aus ihrem Geist geformte Predigt das Wesentliche aus den Perikopen und bleibt doch oder wird gerade dadurch pietätvoll gegenüber den hl. Texten und erbaut wahrhaft die Gläubigen, was man von F.s Methode (und Sprache) schwerlich behaupten kann. „Das Heilige (auch die Hl. Schrift) ist nur befreundet der Quelle des Heiligen“ (Clemens von Alexandrien). Es durch rationale Methoden enthüllen wollen heißt es zerstören. Man kann wirklich die Hoffnung des Vorwortes nicht erfüllt sehen, daß diese Wissenschaft „imstande wäre, die lebendigen Kräfte des Evangeliums besser ergreifen zu lehren als die Wissenschaft früherer Zeiten“. Für den, der vom Mysterium her kommt, tönt sie nicht einmal wie eine „klingende Schelle“, sondern wie eine zerbrochene.

Weil F. das Mysterium nicht beachtet und infolgedessen auch die tiefere Idee des Kirchenjahres übersieht, ist auch das, was er über die Feste und vor allem über „die liturg. Einheit“ (die ebenfalls vom Mysterium her bestimmt ist) sagt, meist subjektiv und verfehlt. Bald hatte der Redaktor seiner Meinung nach „keine glückliche Hand“ (122), bald „griff er daneben“ (139). „Das merkwürdige liturg. Gebilde des Sonntags Exaudi“ (134) dürfte jeden Liturghiker entzücken. Auch die Zeit nach Pfingsten hat ihre „liturg. Einheit“ und ihre großen Motive (s. *Das hl. Jahr der Kirche* a. a. O. 354). Eine rühmliche Ausnahme in unserm Buch macht der I. Advent; sehr gut, was dort über den „historischen“, „eschatologischen“ und „kultischen“ Adventus gesagt ist.

Freudig beipflichten kann man i. allg. dem, was über die christl. Moral (und Moralpredigt) gesagt wird, daß sie nämlich, „wenn sie christlich sein will, eschatologisch und pneumatologisch... sein“ muß (12), daß man bei der „Heiligung“ nicht

teilen solle in einen göttlichen und einen menschlichen Faktor, weil es sich immer um den „Menschen Gottes“, den „Menschen *ἐν ἁγιασμῷ*“ (81) handelt; daß auch „der ‚Ort‘ des Dienstes aneinander das Sakramentale, das ‚in Christo‘“ sei (91). Auch dem Gedanken, daß die Geistesgaben für das Christentum nicht eigentlich „Merkwürdigkeiten“ sind, sondern „Früchte des in Christo gekommenen Neuen“ (174), wird man bejahen, ohne sich deshalb im geringsten auf den Standpunkt der Reformatoren stellen zu müssen. Die Eschatologie ist auch „axiologisch“ (13) zu verstehen („Der Tag des Herrn ist immer da“ — aber auch immer am kommen); nur wird man nicht behaupten können, die urchristl. Verkündigung schließe das „Teleologische“ der Eschatologie aus. S. St. [73]

J. Korzonkiewicz, *Advent* (Myst. Christi 2 [1930/31] 5—10). Einführung in das Wesen der liturg. Texte des Breviers und Meßbuchs mit besonderer Berücksichtigung des dogmatisch-asketischen Moments. Es genügt nicht, die Rorate-Messe zu bevorzugen. Früher wurde der Gerichtsgedanke mehr in Betracht gezogen. Beweis dafür ist: die Sequenz *Dies irae* wurde im 14. Jh. in der Messe des 1. Advents-sonntags gesungen. M. K. [74]

P. Gutiérrez, *El culto litúrgico de la Santísima Virgen* (Estrella del Mar 12 [1931] 619—620; 654—655). Historische Notizen über die Liturgie des Advents: Mariä Verkündigung, Unbefleckte Empfängnis. J. V. [75]

Pr. Guéranger OSB, *Rok liturgiczny* (Das liturgische Jahr) Bd. III 2. Teil: Weihnachten. Aus dem franz. Original ins Polnische übers. und hg. von S. Swie-licki und H. Nowacki (Sandomierz 1929). Das bekannte Werk *L'année liturgique*, das schon in viele Sprachen übersetzt wurde, erscheint jetzt auch in poln. Übertragung. Vgl. Jh. 9 Nr. 475. Neuestens ist auch der IV. Bd.: *Vorfasten* erschienen. M. K. [76]

A. Hodüm, *De tribus missis in Natali Domini nota historica* (Collat. Brug. 21 [1931] 453—463). Wie der *Ordo Rom.* XI zeigt, hielt der Papst im 11. Jh. 3 Messen, in S. Maria maior, S. Anastasia und St. Peter. Es wurden 2 Nachtoffizien gehalten, von denen jetzt eines an der Oktav von Weihnachten gesungen wird. Vgl. dazu Amalar, *L. de ordine antiphonarii* 15 (PL 105, 1270). Im 11. Jh. waren beide Offizien in S. Maria m., im 9. Jh. aber das erste in S. M. m. zu Beginn der Nacht, das andere in St. Peter nach Mitternacht, vgl. Amalar a. a. O., wonach die ersten Vigilien von Weihnacht in Gallien an der Oktav gesungen wurden. Das Doppeloffizium und die 3 Messen sind spezifisch römisch. Von den 3 Messen ist die ursprüngliche die jetzt 3. *ad tertiam* in dem alten Heiligtum St. Peter mit den Perikopen Joh. 1, 1—14 und Hebr. 1, 1—12; bestätigt wird das durch Ambros., *De Virg.* III 1, wo Liberius *Salvatoris Natali ad Ap. Petrum* die Feier hält, und den 23. Brief des P. Coelestin an Kaiser Theodosius, wo wiederum die Feier der Geburt Christi in St. Peter ist. Das 1. Nachtoffizium und die 1. Messe sind nicht älter als die Basilika S. M. m., die von Sixtus III. (432—440) nach dem Konzil von Ephesus der Muttergottes geweiht wurde; die Feier bestand aus Vigilien, Laudes und Messe. Das Offizium ist marianisch, die Messe nicht; aber zur Zeit Leos d. Gr. enthielt sie das Evang. von der Verkündigung. — Die hl. Anastasia, im 5. Jh. in Sirmium in Pannonien verehrt, wurde unter dem Patr. Gennadius (458—471) nach Konstantinopel in die Kirche der Anastasis übertragen, die von da an S. Anastasia genannt wurde. Zur gleichen Zeit begann ihre Verehrung in Rom, bes. durch die byzant. Beamten; P. Symmachus (498—514) nahm sie in den Meßkanon auf; sie wurde verehrt in dem alten *Titulus Anastasiae*, der wegen der Nähe des Palatin, wo die kaiserliche Kurie war, hervorragte. Der Kult blühte bes. in der Mitte des 6. Jh. durch Narses; zu dieser Zeit hat nach Grisar P. Joh. III. (561—574) die Stationsmesse am Feste der hl. A. (25. XII.) eingeführt. Seit dieser Zeit ging der Pontifex von S. M. m. nicht nach St. Peter, sondern nach S. A. Nun bestand aber schon eine Morgenmesse zu St. Peter, die der P. Joh. nur zu übertragen brauchte. Im ursprünglichen Gregorianum (ed.

Mohlberg-Baumstark) stehen unter der *Rubrik ad s. A. 2* Meßformulare (auch 2 Prästationen), von denen eines (von der hl. A.) vom Pontifex in S. A., das andere (vom *Natalis*) anderswo gefeiert wurde. Im Gelasianum ist die 2. Messe ganz vom *Natalis D.* Es bestand also schon vor der Einführung der Stationsmesse von der hl. A. eine Auroramesse, die ganz von der Geburt Christi war. Bestätigt wird das durch die Weihnachtspredigten Leos d. Gr., die deutlich auf die 3 Weihnachtssperikopen anspielen: Von der Verkündigung, von den Hirten, und den Joh.-prolog. Die Morgenmesse scheint sehr alt zu sein und aus einer Zeit, wo die Statio bei S. M. m. noch nicht bestand; sie wurde wohl in St. Peter gefeiert, u. zw. als Abschluß des Nachtoffiziums, wie gewöhnlich an den höheren Festen in Rom 2 Messen gehalten wurden. Die Entwicklung bis zum hl. Gregor d. Gr. verlief also wahrscheinlich so: In der Mitte des 4. Jh. zu St. Peter Nachtoffizium *ad gallicantum* und Messe nach der Terz. Im selben Jh. oder zu Beginn des 5. ebenda eine 2. Messe nach dem Nachtoffizium. Nach 432 bei Beginn der Nacht Off. zu S. M. m. und ebendort Messe zur Mitternacht. Um die Mitte des 6. Jh. Stationsmesse zu Ehren der hl. A. In St. Peter dauert das Off. und die Morgenmesse fort ohne Anwesenheit des Papstes, der vielmehr von S. M. m. nach S. A. geht und von dort nach St. Peter zur 3. Messe. [77]

A. Hollard, *Les origines de la fête de Noël* (Rev. d'hist. et de phil. relig. 11 [1931] 256—274). Sammelt aus zweiter Hand und ohne die erforderliche Kritik die neueren Ergebnisse über die Geschichte des Weihnachts- und Epiphaniefestes und bringt daher auch manche Irrtümer. [78]

L. F., *Cerimònies de Setmana Santa al monestir de Santa Ana de Barcelona* (Vida cristiana 18 [1931] 197—201). Abschrift von Fragmenten des „Libre del Nort de la Colegiata de Santa Ana“ von 1609 und der *consueta* von 1835 über folg. Zeremonien: *Adoratio crucis*; die „Monuments“ in Santa Ana im 15. und 17. Jh.; die Prozession am Ostermorgen; das Fest „La Santa Pedra“ (Steinfragment vom hl. Grab) am Ostermontag. Diese Reliquie wird bereits in einem Inventar von 1498 erwähnt. J. V. [79]

N. Busquets, *El „foc nou“ del Dissapte Sant* (Bon Pastor 9 [1931] 196—208) gibt zuerst einige kurze geschichtl. Notizen über den Ursprung des neuen Feuers (nach altem jüd. Brauch zündete man die Lampen nach Beendigung der Sabbatfeier an). Dann gibt er prakt. Anweisungen und unterstreicht, daß das neue Feuer gemäß der richtigen Auslegung der liturg. Regeln, der Hl. Schrift und der Ansicht der Liturgiker aus dem *silex* geschlagen werden muß. J. V. [80]

Odo Casel OSB, *Pfingsten* (Lit. Zschr. 3 [1930/31] 219—229). In klarer, durchsichtiger, zugleich formschöner Sprache legt Vf. den eigentlichen Inhalt, das Mysterium des Pfingstfestes dar. Pfingsten, dem Worte nach aus dem Griechischen stammend: *ἡ πεντεκοστή* scl. *ἡμέρα* = der 50. Tag, ist aus dem jüdischen Festkalender übernommen, wo es den Charakter eines Erntefestes trug und zugleich das Paschafest abschloß, also kein selbständiges Fest war. Gleicherweise ist auch das christl. Pf. nicht ein in sich ruhendes Fest, sondern ebenfalls Abschluß und Krönung des Osterfestes, weshalb denn auch die ganze Zeit der 50 Tage von Ostern bis Pf. von den alten Christen als ein Fest angesehen und begangen wurde. Worin besteht nun das Mysterium des Pfingstfestes? Jedes christl. Fest muß ja, soll es wirklich ein wahres christl. Fest sein, die Gegenwartsetzung des Mysteriums der Erlösung enthalten, u. zw. des ganzen Erlösungsmysteriums, nur daß es das eine oder andere Moment daraus stärker und deutlicher hervorhebt, so z. B. Weihnachten (mit Epiphanie) die Menschwerdung, Ostern die Passion des Herrn, die sein Leiden, Sterben und Auferstehen umfaßt; dies ist dann das Mysterium des Festes. Das Mysterium des Pfingstfestes ist nun die Mitteilung des göttlichen Lebens in seiner Fülle, die Ankunft des hl. Pneumas, wie die Alten Pf. nannten, die historisch geschah, als am 50. Tage nach Ostern das Pneuma auf die Apostel herniederkam, die jetzt *in mysterio* wieder gegenwärtig wird. So ist Pf. nicht nur Vollendung des Paschafestes,

sondern mehr noch die Vollendung des ganzen Christus-Mysteriums. Dieses Christus-Mysterium nämlich vollzieht sich in der Menschwerdung und dem Kreuzestode des Gottmenschen und findet seine Erfüllung in der Auferstehung Christi, durch die dieser ganz Pneuma, pneumatischer Kyrios, auch seiner Menschheit nach, geworden ist (vgl. Jb. 10 Nr. 5). Jesus, mit seiner menschlichen Natur ganz in die Gottheit aufgenommen und durch das Pneuma erhöht, ist von uns gegangen, um uns sein Pneuma vom Thron Gottes aus zu senden, denn weil er nunmehr das Pneuma ist, kann er auch das Pneuma mitteilen. Schon gleich am Tage der Auferstehung, durch die er ja zum pneumatischen Kyrios verherrlicht wurde, hauchte Christus seinen Aposteln das heilige Pneuma ein; doch die Verheißung, den Vätern und Propheten gegeben (vgl. Ezechiel 36, 22 ff. und Joel 2, 28 ff.), wurde vollkommen und ganz erst am Pfingstfest erfüllt: der verklarte Hohepriester sendet vom Himmel aus, wo er zur Rechten des Vater sitzt, sein Pneuma auf die Kirche hernieder. Christus, der pneumatisch erhöhte Herr, ist also zunächst selbst das Pneuma (vgl. II. Kor. 3, 17; es ist besser, das griechische Wort *πνεῦμα* beizubehalten als das deutsche „Geist“ zu gebrauchen, da jenes den ursprünglichen und wesensgemäßen Inhalt des Begriffes deutlicher und konkreter wiedergibt als dieses). Das Pneuma ist aber auch die Gabe, das verheißene Geschenk des Vaters, Gabe aber auch des Sohnes, die dieser als erhöhter Gottmensch seiner Kirche spendet. Pneuma ist schließlich auch die dritte Person in der Gottheit, der Hl. Geist, wie wir diese nennen. Doch ist, wie die Hl. Schrift lehrt, die Heiligung des Menschen nicht das Werk des Hl. Geistes als solchen d. h. insofern er dritte Person in der Gottheit ist (die Väter warnen sogar davor, sie dem Hl. Geiste allein zuzuschreiben), sondern die ganze Dreifaltigkeit, Vater, Sohn und Geist, kommt und nimmt Wohnung im Menschen, der Vater wirkt durch den Sohn im hl. Pneuma. Wie das Pneuma die Vollendung der Dreifaltigkeit ist, so auch des göttlichen Heilsplanes. Zweck und Ziel des Erlösungswerkes war die Versöhnung der durch die Sünde von Gott getrennten Menschheit mit ihrem Schöpfer und darüber hinaus noch die Mitteilung göttlichen Lebens. Und dieses Werk wurde an Pf. vollendet: als Frucht der Passion wurde der Kirche das hl. Pneuma gegeben. So ist also nicht nur das Haupt der Kirche Pneuma, sondern diese selbst ist von dem Pneuma erfüllt, das Christus in seinem Blute erworben hat. Als Glied der Kirche und nur als Glied der Kirche besitzt daher auch jede Seele, die ja in sich wieder Abbild der Kirche, selbst Kirche ist, das Pneuma, das das Unterpfand und Siegel ihrer Gotteskindschaft ist. Durch dieses Pneuma wird sie nun befähigt, Göttliches zu erkennen und zu schauen, eine Vorahnung, einen Anfang der ewigen Gottesschau zu verkosten. Das Pneuma ist Gabe, Geschenk Gottes. Nur in Demut und Hingabe kann der Mensch sich ihm öffnen, daß es ihn erfülle und zur letzten Vollendung, zum Vollbesitze Gottes führe. — Wie wir eingangs schon bemerkten, ist die Sprache dieser theologisch tiefen und gründlichen Abhandlung äußerst klar und verständlich, dabei stilistisch und formell im antiken Sinne des Wortes schön, eine Feststellung, die heutzutage besonders einmal betont werden muß; die reiche Verwendung von Schriftworten und Vätertexten gibt ihr ein frisches und warmes Leben.

H. E. [81

I. Bergmann OSB, *Pfingsten* (Bened. Mschr. 14 [1932] 144—152). Trotz manchen originellen und richtigen Beobachtungen dringt Vf. leider nicht zu dem eigentlichen Inhalt, dem Mysterium des Pfingstfestes, vor. Was soll das sagen: der Hl. Geist selbst ist der persönliche Inhalt unseres Festes? Es entspricht wohl auch nicht der Lehre der Schrift und der Väter, unter *πνεῦμα* stets und nur den Hl. Geist d. h. die dritte Person in der Gottheit zu verstehen. Im übrigen ist die S. 148 nach P. Lippert angegebene Grundbedeutung des griech. Wortes nicht richtig. Pneuma ist vielmehr Hauch = Lebenshauch, Lebensprinzip und schließlich Leben überhaupt, für das religiöse Gebiet dann göttliches Leben. Oft ist die Sprache so eigenwillig und kompliziert, daß sie unverständlich erscheint, z. B. S. 145 die Stelle von „einem

fast abrupten Übergang vom machtvollen, schöpferischen Satz zum stillen, verschwiegenen 'Doch-noch-dasein' Gottes". Und wie ist S. 147 zu verstehen: „Sie selbst (d. i. die Kirche) ist und bleibt für alle Zeiten ein unausgefeiertes Pfingstfest“⁹ H. E. [82]

Ch. van Oost OSB, *Corpus Christi* (Myst. Christi 2 [1930/31] 241—247). Eine mehr liturg. als geschichtl. Erklärung des Meßtextes vom Fronleichnamsfest. Aber die Einführung des Festes durch P. Urban IV. und die sel. Juliana von Mont Cornillon ist nicht nach den neuesten Forschungen dargestellt. Auch die Geschichte der Sakramentsprozession ist nicht erschöpfend beschrieben. Die Elevation ist nicht durch Berengar verursacht; war schon früher bekannt. M. K. [83]

J. Boehmer, *Der christliche Sonntag nach Ursprung und Geschichte* (Leipzig 1931). Das Büchlein hat zunächst wohl einen praktischen Zweck, nämlich für die protest. Kirche einen Mittelweg zwischen der Vernachlässigung und der puritan. Übertreibung der Sonntagsfeier zu empfehlen. In dieser Ansicht gibt es einen guten Überblick über die Entwicklung des christl. St., in der Hauptsache im Anschluß an das Buch von W. Thomas, *Der Sonntag im frühen MA* (1929; s. Jb. 9 Nr. 272), von dem es auch (allerdings unter Ablehnung des von Th. sog. „Sonntagstabusimus“) die wesentliche Beurteilung übernimmt: „Die ganze ma. Sonntags-Gesetzgebung ist von sabbatlichen Beziehungen durchsetzt: Gesetz und Polizei stehen über Evangelium und Liebesgeboten“ (S. 25). Gewiß ist die altchristl. pneumatistische Auffassung des Herrentages später oft zurückgetreten, wenn auch nie ganz verschwunden; aber auch die Gesetze sollten doch dem Volke wenigstens etwas von der Sonntagsfeier erhalten. „Der erste, der dem Sonntag göttliche Einsetzung zusprach, war Beza, der Nachfolger Kalvins... Die neue, unbiblische und unchristliche Sonntagslehre reformierten Ursprungs stand ums Jahr 1600 in ihren Grundzügen völlig fest“ (S. 43 f.). — S. 8 Anm. 2 sagt B. mit Thomas, die gottesdienstliche Bezugnahme auf den St. als Auferstehungstag habe sich in der Kirche abgesehen vom Kloster-gottesdienst der griech. Mönche nicht durchgesetzt. Nun aber ist die röm. Liturgie der St. ganz beherrscht von diesem Gedanken! — Die Übersetzungen sind mehrfach ungenügend. S. 23 wird *pauco tempore abstineat, ut correptus esse videatur* übersetzt: „soll eine Zeitlang fasten, damit er wie ein Verhafteter erscheine“! S. 29 wird die Einschränkung *posita materiae gravitate* d. h. vorausgesetzt, daß es sich um eine bedeutende Materie handelt (nur dann wird eine Todsünde festgestellt), übersetzt: „in Anbetracht der Schwere der Sache“, wodurch der Eindruck entsteht, als sei jede kleine Arbeit am St. eine Todsünde. — Zu S. 14: Die *Apost. Constit.* sind nicht vor 300 entstanden. [84]

A. Rojo, *El día santificado por la oración litúrgica* (Vida Sobrenatural 21 [1931] 53—56; 110—114 usw.). Erklärung der Teile des kirchl. Breviers, die der Tagesheiligung dienen, mit kurzer Einführung in den Lobgottesdienst. J. V. [85]

J. Vives, *Història de l' Ave Maria* (Bon Pastor 9 [1931] 408—419). Kurze Zusammenfassung der von Esser veröff. histor. Notizen (Hist. Jahrb. 1884) unter Hinzufügung einiger anderer spanischen Ursprungs. J. V. [86]

I. M. Toribios Ramos, *Himnodia litúrgica de la Santísima Virgen* (Estrella del Mar 12 [1931] 432—434; 625—628; 659—660). Einige histor. Berichte, span. Übersetzung und Erklärung der Hymnen: *Ave Maris Stella*, *Quem terra, Praeclara custos virginum*. J. V. [87]

P. Borella, *Note storiche circa l' Antifona „Ad Crucem“ alle Laudi* (Ambrosius 7 [1931] 225—235). Zur Erklärung der Antiphon *ad Crucem* im ambrosian. Ritus geht der Vf. von deren jetzt verschwundenem Prozessionscharakter aus. Er stellt 2 Möglichkeiten hin. Die A. könnte 1. zur Prozession zum Kreuze oder zum Baptisterium am Abschluß der Vigilien gehören; sowohl in Jerusalem wie in Rom gab es solche Prozessionen zu einem Oratorium des hl. Kreuzes als Abschluß des Offiziums. Oder 2. sie könnte bei der Stationsprozession gesungen worden sein, die zum Orte ging,

wo die Laudes gesungen wurden; also Einleitung einer Feier, ähnlich wie die röm. Prozessionen zur Stationskirche. Der Brauch stammt wohl aus dem Orient, aus der Zeit nach Ambrosius. — Zur Ergänzung s. ebd. 8 (1932) 216—224. B. N. [88]

A. Bernareggi, *Le Litanie Maggiori a Milano* (Ambrosius 7 [1931] 89—102). Der vor fast Jahresfrist zum Bischof-Koadjutor von Bergamo ernannte frühere Propst von S. Vittore in Mailand gibt hier einen interessanten Einblick in ein Stück stadtmiländischer Liturgiegeschichte. Die *Litaniae maiores* des 25. IV., zu Rom in Anlehnung an die Prozession der *Robigalia* ausgebildet, wurden auch von M. übernommen, jedenfalls schon vor der Mitte des 10. Jh. Sie blieben dort jedoch an Bedeutung hinter dem *Litaniae-Triduum* der Woche vor Pfingsten zurück; noch um 1473 haben diese den Namen der *litaniae maiores* nicht ganz verloren. Die *Litaniae* des 25. IV. blieben in Mailand stets mit der Basilika des hl. Viktor in Verbindung, wohl wegen der unmittelbar neben derselben gelegenen Rundkirche des hl. Gregor. Der ursprünglich röm. Brauch wurde ganz der mailänd. Art angepaßt. Man zog in Prozession von S. Nabor (heute Kaserne Garibaldi neben S. Ambrogio) nach S. Viktor; von dort nach S. Gregorio. In jeder dieser zwei Etappen sang man eine Gruppe von Antiphonen, die Litanei (mit Nennung der zur Kirche in Beziehung stehenden Heiligen), Oration und Versikel: das typische Bild einer mail. Bittprozession. Die einzelnen Teile sind dem Offizium der *Litaniae* vor Pfingsten entnommen. Topographische und ikonographische Erläuterungen ergänzen das Bild des Ritus. Interessant und symptomatisch für die Entwicklung vieler liturg. Bräuche ist die Geschichte der Prozession. Ursprünglich nahmen an ihr Erzbischof und Kapitel teil; all das samt der Prozession selbst ist langsam in Wegfall gekommen; dagegen wurde die Rezitation des Offiziums der *Litaniae*, ursprünglich nur an S. Viktor gebunden, auf den Bereich der gesamten ambros. Liturgie ausgedehnt. Eine der letzten Taten B.s in S. Vittore war der Versuch einer Wiederbelebung dieses Offiziums in seinem stationar-prozessionalen Charakter. B. N. [88 a]

L. Mainardi, *Maria nella liturgia milanese* (Ambrosius 7 [1931] 165—178). Ein Überblick über die Marienverehrung der Mail. Kirche des frühen MA. Für Kirchen, auf den Namen Marias geweiht, finden sich sichere Dokumente erst seit dem 9. Jh. Klare Zeugnisse für die Verehrung der *Dei genitrix* bieten die Rogationslitaneien aus dem 5. bis 6. Jh. Feste der Muttergottes sind, da *Purificatio* und *Annuntiatio* als *solemnitates Domini* im Zyklus *de tempore* stehen, erstmalig in einigen Missalien des 9. und 10. Jh. bezeugt: *Assumptio* und *Nativitas*. Eine kurze Schilderung der *Oraciones*, *Praefationes* und Antiphonen vor allem der Adventszeit, die in Hss. aus der Zeit wenigstens vor dem 9. Jh. sehr schön die Beziehungen der Gottesgebärerin zum Erlösungsmysterium schildern, ergänzt den Überblick. B. N. [88 b]

P. Borella, *Il saluto vespertino alla Vergine* (Ambrosius 7 [1931] 128—134). Kurze Notizen über die Beziehungen zwischen dem Brauch, nach der Komplet in schlichter Weise die Gottesmutter zu grüßen, und der *Salutatio Virginis Mariae*, dem *Salve Regina*. Andere marianische Antiphonen kennt der ambros. Ritus erst seit Karl Borromäus. B. N. [88 c]

Kard. Ildefons Schuster, *L'„Eucharistia lucernaris“ nello liturgia ambrosiana* (Ambrosius 7 [1931] 57—71). Der gelehrte Erzb. von Mailand gibt in diesem schon früher veröff. (*Liber Sacramentorum* Bd. IV; vgl. Nr. 72 a), hier mit besonderer Berücksichtigung ambros. Liturgie neu bearbeiteten Aufsatzes einen interessanten Einblick in einen der schönsten Riten der alten Kirche: die Danksagung für das Abendlicht. Die vereinzeltten Nachrichten der Frühzeit geben den Hintergrund, von dem sich die eigenartigen *Lucernaria* der ambrosianischen Liturgie, die verschiedenen Vesperbräuche der abendländ. Kirchen und der Benediktiner abheben, sowie endlich das feierliche *Lucernarium* der *mater omnium vigiliarum*, der Ostervigil, in der verschiedenartigen Form, die es in Rom und den anderen abendländ. Kirchen erhalten hat. B. N. [88 d]

J. Pérez de Urbel, *La misa mozárabe* (Bol. Bib. Menéndez Pelayo, Homenaje Artigas 1 [1931] 155—176). Eingehende und lebendige Schilderung der mozarab. Messe: Zeremonien, Lesungen, Gebete, liturg. Gewänder, Oblationen usw. Vf. vergleicht jeden Teil dieser Liturgie mit den anderen Liturgien, um die der mozarab. Liturgie eigentümlichen Teile aus den gemeinsamen Elementen herauszuheben und um die Frage nach ihrem Ursprung zu beantworten. Die moz. Lit. leitet ihren Ursprung aus der gemeinsamen Quelle her und entwickelte sich gemäß der allgemeinen Ordnung, nahm aber allmählich besondere Eigentümlichkeiten auf Grund der Natur des Landes, der Rasse und äußerer Einflüsse an. Sie wurde bes. in der ersten Zeit von Afrika aus beeinflusst durch den hl. Cyprian, den hl. Augustinus und den hl. Fulgentius von Ruspe. Im 6. und 7. Jh. ist der byzant. Einfluß sehr stark, da viele span. Bischöfe sich in Konstantinopel aufhielten und sogar einige span. Diözesen byzant. Bischöfe hatten. Der röm. Einfluß beginnt nach dem Einfall der Araber. Während dieser Zeit wird die mozarab. Liturgie durch die gallisch-röm. verändert. J. V. [89]

D. B., *Le rite lyonnais* (Annuaire pontifical catholique pour 1931) zeichnet die Geschichte der Liturgie von Lyon in Ursprung, Vergangenheit, Verfall und Wiederherstellung. Zum Schluß folgt eine Beschreibung der Lyoner Liturgie (stille Messe, Hochamt, Pontifikalamt). *La documentation catholique* hat diesen Artikel abgedruckt (Nr. 570, 13. VI. 1931, S. 1517—1525). L. G. [90]

F. Cimetier, *Aux origines de la liturgie lyonnaise* (Vie cath., Aug. 1931; ebenso: Semaine relig. du Diocèse de Lyon, Aug. 1931). Am 27. VI. 1931 legte Étienne Garnier aus S. Étienne der theol. Fakultät von Lyon die Doktorthese *Un Ancien Sacramentaire Lyonnais* vor. Das liturg. Buch, das der Gegenstand dieser These ist, befindet sich in der Stadtbibl. von Lyon (ms. 537). Léopold Delisle und Leroquais, die dieses Buch vor G. beschrieben haben, geben das 11. Jh. als Zeit seiner Entstehung an. Damit ist es das älteste Dokument der Lyonner Liturgie. In seinem Vorwort bemerkt G., daß „die Geschichte der Lyonner Liturgie noch zu schreiben ist“, und rechtfertigt die Methode, die er in seiner Arbeit angewandt hat. Dann gibt er einen kurzen Überblick über die verschiedenen liturg. Traditionen in Frankreich vom 7. bis 12. Jh., um diesem Sakramentarium seinen histor. Platz anzuweisen und um zu zeigen, von welchen Traditionen es beeinflusst sein kann (S. 1—18). Darauf beschreibt er mit aller Sorgfalt das Ms. und ermöglicht so denen, die über Ausgaben der Sakramentarien und der andern liturg. Bücher, auf die er hinweist, verfügen, eine vollständige Rekonstruktion. Dann folgt ein ins Einzelne gehender Vergleich mit dem Sakramentar Hadrians I. (S. 23—71) und mit dem Supplement, das Alkvin hinzugefügt hat (S. 72—84). Dieser Vergleich zeigt, daß das Lyonner Sakramentar mit einer zu jener Zeit seltenen Treue die röm. Sammlung mit dem auf Anordnung Karls d. Gr. hinzugefügten Supplement enthält. Wohl gibt es einige Auslassungen; z. B. finden sich die bischöfl. Gebetstexte bei Firmung, Priesterweihe, Ölweihe nicht. Noch öfter sind Texte hinzugefügt, z. B. Kerzen-, Aschen-, Palmenweihe und sogar eine Messe von der Trinität mit den vollständigen Gebeten und Gesängen. Die Teile, die dem Supplement Alkvins entnommen sind, sind nicht in derselben Reihenfolge aufgeführt. In dem Sakramentar finden sich viele Texte, die damals in einer Anzahl Kirchen in Gebrauch waren und die die Kirche von Lyon noch bewahrt hat. So steht in der Litanei des Karsamstags, in der auch mehrere Lyonner Heiligen angerufen werden, die Anrufung: *Ut clerum et plebem Sancti Stephani conservare digneris*, die sich in Lyon bis auf unsere Zeit erhalten hat. Die Texte für die Aschen- und Palmenweihe und die Lesungen am Karsamstag sind heute noch dieselben wie im 11. Jh. Auch finden sich fast alle Gebete, die dem gegenwärtigen Lyonner *Ordo Missae* eigen sind: das *Pone Domine* und *Deus qui non mortem* am Anfang; das *Corrobores Dominus*, das auch heute noch vor dem Evangelium beim Hochamt gesprochen wird; fast

alle Offertoriumsgebete: *De latere, Hanc oblationem, In spiritu, Suscipe, Sancte Pater, Orate pro me, fratres*; zwei Gebete, die in Lyon vor der Kommunion gebetet werden: *Domine Sancte, Domine Iesu Christe*; und nach der Kommunion *Quod ore sumpsimus* mit den Varianten, die es von der röm. Form unterscheiden. [91]

Bog. Prawdota OP, *O Liturgji Dominikańskiej* (Von der dominikanischen Liturgie) (Lwów 1930). Wer den Orden des hl. Dominikus nicht nur vom Predigen und von der wissenschaftl. Seite, sondern auch von seiner liturg. Tätigkeit her kennt, wenn er auch nur einige Male der Melodie des *Salve Regina*, die täglich nach der Komplet in den Kirchen der Dominikaner gesungen wird, zugehört hat, der wird mit Freuden zu dem oben genannten Buche greifen. Vf. stellt uns in 9 Kap. das klösterliche Ideal nach der Regel des hl. Dominikus vor Augen. Er will dabei beweisen, daß das liturg. Gebet nach diesem Ideal die wichtigste Tätigkeit der Welt sei (S. 7). Das liturg. Leben des Dominikaners zeichnet uns Vf. im Rahmen des Klosters, der einzelnen Personen (Habit, Silentium), des Chores, der Zelle, des Refektoriums, wobei er auf bestimmte Unterschiede zwischen dem dominik. und dem röm. Ritus hinweist. Vf. hat nicht die Absicht, eine ganze Geschichte der dominik. Liturgie zu schreiben, bringt aber einige bestimmte Merkmale und hebt dabei die Entwicklung und Vertiefung der Prinzipien des asketischen Lebens bei einer gleichzeitigen Anlehnung an die Liturgie hervor. Über die dominik. Liturgie schrieb P. Mortier *La Liturgie Dominicaine* (9 Bdchen, Paris und Bruges, von 1921 ab), hauptsächlich im 1. Bande der Sammlung, der diesen Titel trägt. Nach Mortier (I, Kap. 1 S. 7—12) ist die Liturgie im Orden der Dominikaner nicht das, was unser Vf. in ihr sehen möchte. Der Orden des hl. Dominikus ist „essentiellement liturgique“ (S. 7), aber die Liturgie ist nicht einzig und allein das Ziel (S. 10), sondern nur ein Mittel; das Ziel des Ordens der Dominikaner ist nämlich die Predigt des Gotteswortes in allen Formen und dabei theolog. Studien. Die Liturgie kann auf dem Wege zum Ziel nicht störend wirken. Sie ist dafür aber der wesentliche Teil des Gebets, der Betrachtung. Die Wissenschaft ist dem Verstande bei der Erkenntnis Gottes behilflich, die Liturgie aber erleichtert dem Herzen die Annäherung an ihn. Der hl. Dom. sprach oft *aut de Deo* (Wissenschaft) *aut cum Deo* (die Liturgie in der Kirche) — das sind die zwei Beschäftigungen des Dominikaners. In der heutigen Zeit des Wiederauflebens des liturg. Geistes in der Kirche heften auch die Dominikaner ihr Augenmerk auf dieses Gebiet des kirchl. Lebens. Einst war es anders.

Etwas übertrieben ist das, was unser Vf. unter dem Begriff „Liturgie“, „liturgisch“ versteht. Er will diesen auch auf solche Tätigkeiten und Orte angewandt wissen, die heute nicht mehr liturgisch genannt werden können. Den ganzen Tag des Dominikaners kann man doch höchstens in dem Sinne, daß man unter Liturgie allgemein „Gottesdienst“, christliches Leben oder das klösterliche Ideal versteht, eine liturg. Funktion nennen. Dies führt aber nur Verwirrung herbei, denn was ist denn Liturgie, was kann und was kann man nicht liturgisch nennen! (vgl. J. M. Hanssens SJ, *La définition de la liturgie*. Gregorianus 8 [1927] 204—208). Schon Morin wird vorgeworfen (Jahrb. f. Liturgiewiss. 8 S. 251, er habe unter dem Begriff „Lit.“ auch alle Feiern und kirchl. Andachten verstanden, die zur Heiligung der Gläubigen beitragen. Das Klosterleben ist also nicht eine ununterbrochene Liturgie (S. 8); auch die Zelle ist kein liturg. Ort, nur die *Ecclesia, ubi altare et communitas* — dort nur ist Liturgie möglich. Obwohl des Dominikaners Habit schön ist, ist es doch noch kein liturg. Gewand, es ist ein Chorgewand, ein tägliches Kleidungsstück; eine solche Übertreibung kann schlecht verstanden werden. Der gleiche Vorbehalt gilt auch für das Refektorium. Abgesehen von diesen übertriebenen Ausdrücken ist in der Beschreibung der kanonischen Horen eine Vorliebe für das liturg. Gebet sowie für den gregor. Choral zu merken, wodurch die Ent-

wicklung des liturg. Lebens in Polen eine gute Stütze gewinnen kann. Wir warten aber auf eine poln. Übers. des Werkes *La liturgie Dominicaine*. M. K. [92]

Épée nue portée en procession (Intermédiaire des chercheurs 94 [1931] col. 244; 373 f.; 517). E. K. beantwortet eine Frage und führt aus, daß Hardouin Dubouchet, Herr von Maleffre in Arçonnay in der ehemaligen Provinz le Maine (heute Gemeinde Sarthe), zu Pferde mit blankem Degen die Fronleichnamsprozession des J. 1562 anführte. Dadurch wollte er die Protestanten abwehren, die früher die Katholiken dieses Ortes bedrohten. Um den Baldachin marschierten die Metzger, mit den Werkzeugen bewaffnet, mit denen sie die Tiere töteten. Seitdem wurde alle Jahre bis zur Revolution, das J. 1750 ausgenommen, die Prozession der Oktav von Fronleichnam von Metzgern begleitet. Zuweilen war auch der Herr von Maleffre zugegen. Nach einem anderen Bericht ließ sich der Bischof von Maurienne bei der Prozession durch seine Residenz ein blankes Schwert vorantragen. L. G. [93]

C. Callewaert, *De usu stolae* (Collat. Brug. 31 [1931] 247—51). Enthält S. 248 auch eine kurze historische Begründung über die Bedeutung der Stola; schon seit den ältesten Zeiten (s. VI/VII zuerst in Spanien) nicht als Abzeichen einer Ehre oder Würde, sondern als *signum officii proprii*. A. K. [94]

C. Callewaert, *De origine et usu planetae plicatae* (Collat. Brug. 31 [1931] 311—317). Bespricht gemäß den Generalrubriken des Missale c. XIX n. 6, zu welchen Zeiten, bei welchen Gelegenheiten und in welchen Kirchen die *planeta plicata* zu tragen ist. Nach dem letzten Dekret 3352 sind die Rubriken so zu verstehen, daß sie *de praecepto* getragen wird in Kathedral-, Abtei- und Kollegiatskirchen, in den übrigen *potest admitti et congruentius adhibetur*. Sie hat nur dann einen Sinn, wenn ihr die weite Kaselform zugrunde liegt. Diese ist für den Diakon und Subdiakon nicht wie für den Zelebrans auf beiden Seiten aufgerafft, sondern vor der Brust *plicata*, um den Dienst zu erleichtern. Bei bestimmten Funktionen, die für Diakon und Subdiakon verschieden sind, wird sie ganz abgelegt. Ersatz ist die *stola latio*, die der Diakonatsstola ähnlich, aber — wie die *pl. pl.* — ohne jeden Schmuck ist. Daß Diakon und Subdiakon die Pl. tragen, erklärt sich teils aus der ursprünglich allgemeinen Tracht, teils daraus, daß man an Bußtagen kein Gewand vom *color festivus* (wie die weiße Dalmatik) tragen konnte, sondern dafür die dunkle Planeta benutzte. A. K. [95]

H. Servent, *Una vestidura litúrgica poc coneguda. La casulla plegada* (Vida cristiana 19 [1931] 105—11). Gegenwärtiger Gebrauch der *planeta* und ihr Ursprung. J. V. [96]

Éventails liturgiques. Depuis quand ne sont-ils plus employés? (Intermédiaire des chercheurs 93 [1930] col. 475; 658; 750 f.). Man bediente sich der Fächer in Frankreich noch im 13. und in Rom im 14. Jh. L. G. [97]

W. Rupprecht, *Neue Paramente* (Kunstgewerbeschule Aachen). Durch seine neuen Entwürfe sucht R. dem „Verfall der Paramentik“ entgegenzuarbeiten. Indem er sich von den traditionellen Formen emanzipiert, geht er bei der Kasel auf den ursprünglichen Kreisschnitt zurück, verändert ihn aber willkürlich durch andersfarbig abgefütterte Ärmellappen (Einschnitte über den Armen). Als Verzierung verwendet er einen Mittelstreifen oder das Gabelkreuz. (Clavi auf der Kasel scheinen ihm unbekannt zu sein.) Auch das Pluviale hat Kreisform. „Die Kappa... lassen wir weg.“ Mit welchem Recht statt dessen hinten und auf beiden Seiten beliebige Streifen aufgesetzt werden, ist nicht gesagt. Wie willkürlich R. vorgeht, zeigt der ausgesprochene Plan, auch für die Dalmatik demnächst die Kreisform zu versuchen, so daß sie sich „von der Kasel nur durch die bezeichnende Anordnung der Stäbe unterscheidet“. Als Ornament läßt R. auch figürliche Motive gelten. A. K. [98]

Wilhelm Giesbert und Anton Schickel, *Neues Kultgerät* (Kunstgewerbeschule Aachen). Die zusammengestellten Abbildungen zeigen Kultgeräte der Metall- und

Goldschmiedeklasse in höchst sachlicher, auf die Grundformen (Kugel, Zylinder, Würfel usw.) zurückgeführter Konstruktion. A. K. [99]

F. Falguera, *Orientacions practiques* (An. dels Amics de l'Art Lit. 1929/30 S. 83 ff.). Praktische Ratschläge für die Wiederherstellung alter Kirchen: Fußboden, Feuchtigkeit der Mauern, Dach, Wandmalereien usw. J. V. [100]

R. Fattinger, *Pastoralchemie. Eine Orientierung über die sakramentalen Materien, liturgischen Metalle, Textilien und Beleuchtungsstoffe nach den kirchlichen Bestimmungen* (Freiburg Br. 1930). Das Buch stellt auf Grund reicher Fachkenntnisse sowohl auf dem Gebiete der Naturwissenschaft wie der kirchlichen Bestimmungen zum erstenmal die Materie in sehr gründlicher und gediegener Weise dar. Es kommt in erster Linie für Seminare und solche Anstalten, die sich mit der Herstellung kirchlicher Gegenstände beschäftigen, in Betracht; im rein privaten Gebrauche könnte es durch seine Ausführlichkeit ängstliche Seelen zu Skrupeln verführen. Vielleicht hätte auch das Glockenmaterial berührt werden können, damit der Geistliche auch hierin die Möglichkeit eigenen Urteils hat.

L. H. [101]

Beziehungen zur Religionsgeschichte

(mit Ausnahme des Alten Orients).

Von Odo Casel OSB.

Ethnologie; Antike; Volkskunde.

G. van der Leeuw, *Die Struktur der Vorstellung des sogenannten höchsten Wesens* (Arch. f. Rel.-wiss. 29 [1931] 79—107). Zur Struktur des h. W. gehört, daß es keinen regelmäßigen Kult hat, weil es kein dem Ich des Menschen gegenüberstehendes Du ist, mit dem man lebt, zu dem man betet usw.; nur gelegentlich erinnert man sich seiner im Gebete. Es hat die Riten eingesetzt und wird oft in den Riten kommemoriert. Der christliche Gott ist kein „h. W.“, sondern zeigt in der Fleischwerdung höchste Aktivität. „So kommt es, daß das Christentum zur Kirche wurde und einen Kult ausbildete, der dem h. W. fehlen müßte“ (S. 101). Ein „Kult“ des h. W. fand sich in der französ. Revolution („Fête de l'Être suprême“), bes. von Robespierre vertreten. Es ist der Gott des Deismus. [102]

W. Schmidt SVD, *Völker ohne Opfer?* (Aus Ethik und Leben. Festschr. für J. Mausbach [1931] 1—7). Mit Rücksicht auf die bes. in theol. Kreisen oft vertretene Meinung, als sei das Opfer eine allgemeine relig. Institution, verdient die Tatsache Beachtung, daß es sich bei einigen Völkern nicht, oder doch nicht sicher, nachweisen läßt. Das gewinnt noch an Bedeutung dadurch, daß es sich dabei um ethiol. älteste Völker handelt, die sog. Urvölker. Die weit überragende Mehrheit dieser Völker allerdings übt das Opfer an das Höchste Wesen. Bei den meisten dieser Völker ist das Primitiäloffer die häufigste, bei manchen auch die einzige Form des Opfers. Gegenstand des O. sind ausnahmslos Lebensmittel, wodurch zum Ausdruck kommt, daß das Höchste Wesen erster Spender des Lebens und als Herr der Lebensmittel der immerwährend neue Spender des Lebens ist. Das O. fehlt u. a. bei den 2 ältesten Stämmen der Feuerländer, es scheint auch zu fehlen bei den austral. Urvölkern, den Südaustralern und Tasmaniern. Letzteres hat besondere Bedeutung dadurch, daß das O. bei allen austral. Völkern zu fehlen scheint, wie auch das Gebet bei ihnen schwach entwickelt ist. Schm. kommt zum Resultat, daß das O. auf jeden Fall keine hervorragende Rolle bei den Südostaustralern gespielt hat und bis jetzt kein deutlicher Beweis für ein Opfer bei ihnen

vorliegt. Weil aber die größere Mehrzahl der Urvölker das Opfer kennt, ist die Annahme nicht unbegründet, daß einige dieser Völker, besonders die nach Süden und Amerika ausgewanderten, das Opfer fallen ließen, wofür wir allerdings keine positiven Beweise haben, wie wir auch die Ursachen für das Verschwinden des Opfers nicht kennen.

R. E. [102a

Fr. Pfister, *Die Religion der Griechen und Römer mit einer Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft. Darstellung und Literaturbericht (1918—1929/30)*. Zugleich Bd. 229 des „Jahresberichtes über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft“ (Leipzig 1930). Dieses Buch von VIII + 424 Seiten erhält seinen besondern Wert und Reiz dadurch, „daß mit dem Literaturbericht eine selbständige Darstellung der ganzen antiken Religionsgeschichte, freilich in gedrängter Kürze und in großen Zügen, eine Erörterung der Hauptprobleme und methodologischer Fragen und eine allgemeine Einleitung in die Religionswissenschaft verbunden wurde. Dadurch erhält das Gebotene eine etwas bunte Farbe, aber dadurch kam für mich auch erst das wirklich Reizvolle in die Aufgabe, und ich hoffe, daß dies auch der Wissenschaft zugute kommt, der ich ein brauchbares Arbeitswerkzeug liefern wollte, Prolegomena zu einer antiken Religionsgeschichte“ (S. IV). Diese Absicht des Vf. ist vollauf erfüllt. Bei aller Gediegenheit und Nüchternheit des Literaturberichtes ist aus dem Ganzen ein Buch geworden, das man geradezu mit Spannung liest, weil es in alle Probleme der Religionswissenschaft einführt und öfters durch ganze selbständige Beiträge die Wissenschaft befruchtet. Bei der ungeheuern Fülle und Tiefe der Fragen wird man nicht selten geneigt sein, eine andere Lösung zu suchen; aber immer ist das Urteil Pf.s klar und wohlüberlegt. Es ist natürlich unmöglich, über einen Literaturbericht wiederum im einzelnen zu berichten. Ich gebe daher nur den Inhalt der Kapitel an: I. *Prinzipienfragen der Religionswissenschaft. Hilfswissenschaften für die Erforschung der antiken Religionen* (da Pf. zur „anthropologischen“ Forschergruppe gehört, d. h. zu jener, die vom Menschen ausgeht, so glaubt er in einer gewissen Übertreibung, daß der Religionsforscher durch eigene Religion eher gehemmt als gefördert werde; das gilt aber nur bei menschlichen Dogmen; das voll verstandene Christentum hat gerade das Charakteristikum, daß es alle Religionsformen von der primitivsten bis zur geistigsten in einer höheren Einheit umfaßt; eine solche offene Geistigkeit wird manchem religiösen Phänomen doch aufgeschlossener gegenüberstehen als „ein überhaupt nicht religiöser Forscher“). II. *Allgemeines über die neuere Erforschung der antiken Religion*. III. *Die Religion der kretisch-mykenischen Religion*. IV. *Die Gottesvorstellungen, das Heilige und die altgriech. Götter* (hier scheint mir besonders das über den Begriff des „Heiligen“ und seinen sprachlichen Ausdruck Gesagte wertvoll). V. *Der Mythos*. VI. *Der Kultus*. VII. *Die griechische Religion in der Zeit von der dorischen Wanderung bis zum Beginn des Hellenismus*. VIII. *Die hellenistische Zeit und das Christentum*. IX. *Aberglaube, Magie und okkulte Wissenschaften*. X. *Lokalkulte und lokale Überlieferung*. XI. *Die römische Religion*. Dazu kommen Register der Autoren und Sachen und ein Verzeichnis der besprochenen Schriften. Für uns kommt bes. in Betracht das Kap. VI über den Kultus, der wohl etwas zu eng definiert wird; vgl. jetzt etwa R. Will, *Le Culte* II (s. oben Nr. 1). Unter K. versteht Pf. denjenigen Teil der Religion, „in welchem sich das Verhältnis des Menschen zu Gott, den Göttern, göttlichen Kräften in Handlungen des Menschen äußert“ (S. 180). Es gibt aber auch außerkultische relig. Handlungen! „Zweck des Kultes ist ganz allgemein Einwirken des Menschen auf die Götter und göttlichen Kräfte“ (ebd.). Der Mangel der rein anthropolog. Einstellung offenbart sich hier darin, daß der christliche Kultbegriff nicht vollen Platz findet, da das Kultheidos „Mysterium“ in ihm eine weitere Bedeutung erlangt hat (vgl. Jb. 10 Nr. 5). Und hat nicht auch schon das antike Kultheidos des Mysteriums, aber auch die andern *εἶδη*, etwas, was über das Einwirkenwollen des Menschen auf die

göttliche Kraft hinaus zur mystischen Einheit hinstrebt? Die Kulthandlungen teilt Vf. ein in apotropäisch-kathartische, euergetisch-hilastische, sakramentale und magische oder Zwangshandlungen. Er behandelt dann weiter die Personen des K., Heilige Zeiten, das Wort im Kultus, Gesang und Tanz, Totenkult, Kult- und Rechtsgebräuche. Für die Fragen der altchristl. Liturgie wird man das VIII. Kap. gerne zu Rate ziehen, das über die hellenist. Religionsgeschichte ausgezeichnet berichtet. Ich weise um so lieber darauf hin, als unser Jahrbuch über viele der dort besprochenen Werke berichtet hat und hier eine willkommene Ergänzung findet, da unser in erster Linie der christl. Liturgie gewidmetes Jb. naturgemäß nur eine Auslese aus der religionswiss. Literatur treffen kann. Das Werk Pf. wird immer einen Wegweiser auch für den Liturgieforscher bilden. [103

J. Kroll, *Die Himmelfahrt der Seele in der Antike* (Kölner Universitätsreden 27. Köln 1931). Die Rektoratsrede gibt einen summarischen Überblick über den Glauben an die Himmelfahrt der Seele innerhalb der Antike. [103a

W. Muri, *SYMBOΛON. Wort- und sachsgechichtliche Studie* (Beilage zum Jahresbericht über das städt. Gymnasium in Bern 1931). Die gediegene Studie will die Bedeutungsgeschichte des Wortes *σύμβολον* innerhalb des griech. Sprachgebietes von den ersten Belegen bis hinab ins 4. Jh. n. Chr. darstellen, bes. zeigen, wie die Bedeutungen auseinander entstanden sind. Der 1. Teil behandelt S. als dinglicher Ausweis. S. ist die Marke, die der Gastfreund zu seiner Beglaubigung vorweist, ursprünglich die Hälfte eines Würfels, später Siegelabdrücke oder die in mehreren Exemplaren hergestellte Erkennungsmarke (*tesserae hospitales* der Römer). Auch die Abdrücke des Staatssiegels werden als S. verwandt. S. auch Legitimation für Personen, die in Geschäftsverkehr stehen. Vom Abdruck überträgt sich die Zeichnung auf den Siegelring selbst; der Abdruck heißt dann *σφραγίς*. Als Anweisung auf eine Sach- oder Geldleistung ist S. auch die Marke, die der attische Staat seinen Bürgern austeilte, damit sie ihren Richter- oder Bürgersold bezögen (*tessera frumentaria* der Römer = Gutschein; *symbolus* im Postwesen). Aus S. = Legitimation entsteht der Sinn „Paß“ (synonym steht *σφραγίς*), für die Echtheit des Briefes bürgendes Siegel oder sonstiges Zeichen; Zeichen, an denen die Pythagoreer sich erkennen; ferner Erkennungswort, Losung (synonym *σύνθημα*). — 2. *σύμβολα* — *συμβολαί* als Benennung der Rechtshilfeverträge. M. zeigt aus sachlichen und sprachlichen Gründen, daß der Rechtshilfevertrag seinen Namen von der Abmachung der Gastfreunde übernommen hat. Diese Übereinkunft hieß wahrscheinlich *συμβολή*; das konkrete Ding, an dem die Abmachung sichtbar wird, wird durch das Neutrum *σύμβολον* bezeichnet. — 3. *Σ.*-Zeichen. In einem neuen Kreis verwandter Bedeutungen bezeichnet *σ.* als Substantiv zu *συμβάλλεσθαι* das konkrete Zeichen, von dem aus man auf etwas Zugehöriges schließt, wobei man einen natürlichen oder willkürlichen Zusammenhang zwischen beidem voraussetzt. Diese Bedeutung von S. auf die unter 1 besprochene zurückzuführen, erscheint M. unhaltbar, weil S.-Zeichen nie auf eine Abmachung zurückgeht. Synonyme sind *σημείον* (*indicium, signum, nota*), *τεμνηριον*, *ἔχνησον*, *ἀναγνώρισμα*, *παράδειγμα*, *παράσημον*, *ἀλληγορία*, *μίμημα*. Die deutsche Entsprechung ist: Zeichen von etwas oder für etwas. Oft zeigt sich aber der Einfluß der in der Sprache gleichzeitig lebendigen Homonyme. Sobald das Zeichen und das am Zeichen Erkannte in ihrer Verbundenheit häufig begegnen und der enge Zusammenhang eine Vorstellung aus der andern hervorgehen läßt, wird aus dem Zeichen, das begleitendes Merkmal war, das Zeichen, das repräsentiert. Diese S. sind mit dem Repräsentierten zugleich gegeben; sie vertreten es dank dieser natürlichen Verbundenheit. S. heißen auch konkrete Dinge, sofern sie die Vorstellung eines Ganzen, aus dem sie herausgelöst sind, wieder hervorrufen, es vertreten. Origenes, *Jer. hom. X 2*: *τὸ ξύλον σύμβολον ἦν τοῦ πάθους Ἰησοῦ*. An solche Stellen, wo S. sinnlich-wirkliche Dinge bezeichnet, die einer andern größeren, erfahrbaren, aber nicht gegenwärtigen Wirklichkeit zugehören und diese vertreten

und verbürgen, knüpft die heutige Verwendung von S. an. — Indem die Allegorese sich des Wortes bemächtigt, biegt dieses scharf von jeder früheren Entwicklungslinie ab; und die neue Bedeutung wirkt auf die früheren zurück, was sich seit Beginn unserer Zeitrechnung verfolgen läßt. In der Allegorese bedeutet S. Dinge eigenen Wesens und Sinnes (Personen, Geschehnisse der Mythen, später kultische Handlungen und Gegenstände), die aber nunmehr als Sprachzeichen einer andern Wirklichkeit gelesen werden. Bei Philon, Clemens A., Origenes kommt S. oft vor; bei letzterem zeigen sich Bedeutungsübergänge. Sobald die zufällige Analogie überschritten ist und der körperlich-sinnenfällige Vorgang den geistigen darstellt, ist die Allegorese verlassen. Eine weitere Umdeutung tritt ein, wenn die Interpretation nicht mehr auf kosmologisch-physikal. oder ethische, sondern auf theolog. und metaphys. Wahrheiten geht. Das zu Deutende ist wesenhafter einziger Ausdruck der göttlichen Wahrheit und darum selber heilig. Hier ist der Einfluß des Wortes S., wie es den Mysterien entwächst, evident. Die Verschmelzung von Philosophie und Religion uniformiert auch den Begriff S., so daß aus den 2 Homonymen ein Wort wird. Zu dieser Entwicklung verweist M. auf P. Wendland, *Griech.-röm. Kultur*, und auf O. Casel, *De philosophorum Graec. silentio mystico* (1919), wo diese Bedeutung von S. ausführlich dargelegt wird. — Mysterien und Allegorese haben die Scheidung zwischen Eingeweihten und Außenstehenden gemeinsam. Bei der Stoa und noch bei Philon genügt philosoph. Einsicht; in den Mysterien versteht das S. nur, wer in der Schau seine göttliche Wirklichkeit erlebt hat. Wenn der Sinn des S. eine metaphysische Wirklichkeit ist, die sich nur durch das S. erreichen läßt, wird das S. zu einer notwendigen Erscheinungsform des Heiligen und unersetzbar. — Von den Beilagen behandelt III das S. in der Sprache der Mysterien. S. ist in dem Sinne von Paßwort in die Sprache der Myst. übergegangen, was M. zunächst an den pythagoreischen S. zeigt. Das S. setzt eine Abschließung voraus, die sich dem Träger der Parole öffnet; wenn der geschlossene Kreis einen Wert darstellt, so erhält das S. für den Berechtigten dazu eine inhaltliche Bestimmung. Die pyth. Sprüche hießen S. als Erkennungszeichen; außerdem aber enthalten sie den Heilsweg, verheißen und verbürgen ihn. Letzteres führt zu den Mysterien hinüber, in denen das S. ist: 1. Die Geheimformel, an der sich die Eingeweihten erkannten; 2. Heilmittel; 3. Für das neue Glied der Kultgemeinde die Gewißheit der Errettung. Ursprünglich wurde S. nur vom *λερόμενον* gebraucht. Frühester Beleg für S. = hl. Formel auf einem Papyrus des 3. Jh. v. Chr. (Kern, *Orph.* n. 31 Vs. 23). Später wurde S. auf die *δεικνόμενα* übertragen. In der Zauberei ist S. das Macht über die Geister gebende Zauberwort. Auch die wunderwirkenden Zeichen der Theurgen müssen S. heißen haben. In dem Umfang und der Funktion, die S. in den Myst. als „hl. Formel“ gewonnen hat, nicht in der Bedeutung „Erkennungszeichen“, ist es auf das Glaubensbekenntnis der christl. Kirche übergegangen. Das S. ist für den Christen 1. ein Teil des Sakraments der Taufe; 2. verbürgt ihm die Heilsgewißheit; 3. ist unterscheidendes Merkmal der Getauften, das er erst kurz vor der Taufe vernimmt. (Die Angaben über die Taufe S. 44 f. sind teilweise irrig.) — Dies der Hauptinhalt der für den liturgisch so wichtigen Begriff des S. sehr bedeutsamen Studie.

[104]

R. Laqueur, *Was heißt θεμοτεία?* (Hermes 66 [1931] 467—469). Das Wort *θ.* kommt nur bei Strabon XVII 1, 43 p. 814, bei der Wiedergabe eines Fragmentes des Kallisthenes, vor. Die gebräuchlichen Lexika übersetzen es mit Orakel bzw. Offenbarung von Orakel. Man schließt diese Übersetzung daraus, daß die Stelle in Verbindung mit dem dem Alexander von Ammon gegebenen Orakel steht und daß *θέμωτες* im Sinne von Orakel belegt ist. Aber unter Zugrundelegung dieser Übersetzung ist ein Zusammenhang nicht zu gewinnen. *θέμωτες* bedeutet zunächst die aus altheiligem Brauch herrührende Satzung, die freilich auf ein göttl. Gebot d. h. auch auf Mitteilung durch Orakelsprüche zurückgehen kann. Das zugehörige Ver-

bum ist durch die Hss. von Euripides *Bakchen* 79 in dem Sinne von „in gesetzlicher, altüberkommener Weise feiern“ (nämlich einen Kult) belegt. Diodor berichtet XVII 50, 6—7, daß das Götterbild des Ammon von 80 Priestern auf goldener Barke herumgetragen wird, während ihm Weiber folgen, die auf dem ganzen Wege Päne anstimmen und mit altüberkommenem Gesang den Gott preisen. L. will nun den Begriff ϑ . auf diese Prozession und im bes. den dabei angestimmten Gesang deuten, zu welchem Zwecke er die Einzelheiten des Berichtes des Diodor vergleicht. Als Ergebnis seiner Untersuchung schlägt er schließlich als Übersetzung von $\theta\epsilon\mu\sigma\tau\epsilon\iota\alpha$ vor: eine auf überkommener Satzung beruhende kultische Einrichtung, im bes. belegt für den Prozessionsgesang; $\theta\epsilon\mu\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon$ = eine entsprechende Handlung begehen. — Es wären allerdings, sollte sich die Interpretation und Übersetzung von ϑ . und $\theta\epsilon\mu\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon$ endgültig durchsetzen, noch andere Texte insbesondere aus den Mysterienkulten daraufhin zu untersuchen und zu prüfen, ob sich in ihnen überhaupt die Begriffe finden und in welcher Bedeutung.

H. E. [105]

L. Deubner, *Spiel und Spielzeug der Griechen* (Antike 6 [1930] 162—177) bildet u. a. eine kleine Kanne ab, auf der ein Knäblein gemalt ist, das mit der Linken ein Wägelchen hält, in der Rechten ein Kännchen von derselben Form wie die kleine Kanne selbst; der Knabe trägt einen schönen Kittel von seltenem Schnitt und im Haar einen weißen Blütenkranz. Am attischen Blütenfest der Anthesterien schmückte man die Kinder zwischen 2 und 3 Jahren mit einem Kranz von Blüten, der sie gegen alles Unheil feien sollte (vgl. Maibaum, Maizweig). Es war, wie D. sagt, „eine Art Konfirmation“. Man könnte auch auf die Kränzchen der Erstkommunikanten hinweisen.

[106]

L. Zichen, *Zum Opferritus* (Hermes 66 [1931] 227—234). In den alten attischen Ephebeninschriften findet sich wiederholt der Kultgebrauch des $\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ τὸς βοῦς vgl. I. G. II 467 Z. 10 f. $\eta\gamma\alpha\iota\alpha\tau\omicron$ ὁ δὲ καὶ τοῖς Μεσσηνίοις τὸς βοῦς ἐν Ἐλευσίῃ τῇ θυσίᾳ. Die Deutung dieses Gebrauchs hat sehr viele Schwankungen durchgemacht. Zunächst verstand man ihn so, daß die Epheben die Rinder hochhoben und zum Altar herantrugen. Dagegen erhob aber P. Stengel im Hermes 30 (1895) 339 ff. und *Opferbräuche der Griechen* S. 105 Einspruch. Er bestritt die Existenz der Stierkämpfe in Eleusis und wegen der praktischen Schwierigkeiten auch das Emporheben der Rinder. $\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ bedeute nur, daß man den Kopf oder den Oberkörper des getöteten oder betäubten Rindes in die Höhe richtete, um dann das eigentliche $\sigma\phi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\upsilon$, den Stich in den Hals, vornehmen zu können. Gegen diese Erklärung standen allerdings die Verse 1562 ff. in Euripides' *Helena* und Pausanias VIII 19, 2, die Stengel durch eine freilich wenig befriedigende Interpretation zu beseitigen suchte. Im Anschluß an Strabo XIV p. 650, wo über ein Fest der durch ihre Heilgrotte berühmten Stadt Acharako bei Nysa berichtet ist, bei dem Jünglinge und Epheben einen Stier $\upsilon\pi\omicron\lambda\alpha\beta\acute{o}\nu\tau\epsilon\varsigma$ in die Höhle schafften, kommt Z. wieder zur ersten, schon durch die unbefangene Übersetzung des Wortes gegebene Interpretation des $\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ τὸς βοῦς zurück, die er sowohl durch eine Münze von Misa, auf der 6 nackte Jünglinge einen ungeheuren Stier tragen, wie durch eine rotfigurige Vase aus der Sammlung Hamilton, auf der sich 3 Jünglinge daranmachen, einen Stier emporzuheben, bestätigt findet. Es handelt sich offenbar um eine bekannte und öfters von den Epheben geforderte Krafteleistung, das Opferrind, sogar einen Stier, in die Höhe zu heben und zum Opfer an den Altar heranzutragen u. zw. lebend (vgl. Strabo, Euripides und auch Pausanias a. a. O.). Die Hephästiosinschrift I. G. I 284, auf die Vf. sich früher gegen Stengel stützte, erklärt Z. durch eine neue Ergänzung jetzt anders. Statt des $\sigma\phi\iota\gamma\gamma\omicron\sigma\sigma\iota\nu$, das den gewaltsamen Vorgang des Schnürens oder Würgens wiedergeben sollte, liest er jetzt $\alpha\pi\omicron$ ὀλ|πινγος, dessen Sinn ist, daß die Heranführung der Rinder durch ein Trompetensignal geregelt werden sollte, eine Bestimmung, die keineswegs überflüssig war und durch die Einführung der Trompete bei den musischen Agonen bestätigt wird. In diesen Zu-

sammenhang stellt Z. denn auch die Teilnahme eines Trompeters an dem dionysischen Festzuge, wobei es sich nicht um die Musik zum Opfer handeln kann, die ja durch die Flöte besorgt wurde. Der Trompeter, so nimmt Z. an, sei bei dem dem Zuge folgenden Opfer aus demselben Grunde wie bei den Hephaistiden gebraucht worden. Er sei deshalb natürlich auch schon vorher im Festzuge mitgegangen, bei dem er dann an der Spitze schreitend auch von Zeit zu Zeit geblasen und so die Menge auf das Herannahen des Zuges aufmerksam gemacht habe. Die Homerverse Y 403 ff., die von einem ἔλπειν der Stiere sprechen, deutet Z. ebenfalls gegen Stengel dem natürlichen, einfachen Sinn des Wortes entsprechend als ein Zerren des Stieres analog den vielen Darstellungen, auf denen der Stier dadurch gebändigt wird, daß man ihn an den Hörnern packt. H. E. [107]

L. Weber, *Eleusinisches* (Rhein. Mus. 80 [1931] 69—92) will 3 Aufstellungen von Noack's Eleusisbuch korrigieren. „Noack stellt das ὅπαιον als Öffnung in den Dachschrägen hin, durch die vermittelte eines sinnreichen Mechanismus das volle Tageslicht in das unter ihr befindliche Allerheiligste (ἀνάκτορον) überraschend einfiel, als von ihm aus der Hierophant am Ende der δρώμενα als das τελειότατον μυστήριον den Mysterien die hl. Kornähre zeigte.“ Demgegenüber zeigt W., daß nicht nur der Hierophant das ἀνάκτορον betreten durfte. Alle Schwierigkeiten sollen sich mit der Annahme erklären, daß das Innere des ἀνάκτορον der Platz für alle an den δρώμενα Beteiligten wird. W. unterscheidet zwischen ἀνάκτορον im engeren und weiteren Sinne. ἄ. i. w. S. ist das ganze Gebäude des τελειότηριον, ἄ. i. e. S. dagegen der innere Teil des Telesteriongebäudes. Über dem ἄ. im engeren Sinn war das ὅπαιον. Beide bilden den zentralen Teil der Gesamtanlage, beide haben eine kultische Aufgabe zu erfüllen. Das ὄ. ist ein allen sichtbarer in die Höhe aufstrebender Teil, der dem ganzen Bau seine Eigenart gab. Es trug ein Giebeldach. Wie aber können die an den Dachschrägen angebrachten Lichtöffnungen das ὄ. sein? ὅπαια sind nach W. die Öffnungen des viereckigen Kassettenrahmens, die durch die aufgelegten καλύμματα lichtdicht abgeschlossen werden können. — W.s Ausführungen lassen klare Durchführung vermissen, er verspricht mehr, als er wirklich beweist. Vor allem der Schluß läßt die konstruktive Art W.s erkennen. A. G. [108]

A. Körte, *Der Demeter-Hymnos des Philikos* (Hermes 66 [1931] 442—454). Es handelt sich um einen in choriambischen Hexametern abgefaßten Hymnos des Dichters Philikos, der, durch einen Papyrus des 3. Jh. v. Chr. erhalten, zuerst von Medea Norsa, Stud. Ital. di Filol. Class. N. S. 5 (1927) 87 ff. und von Gallavotti in derselben Zeitschrift 9 (1931) 37 ff. vervollständigt wurde. Powell, *New Chap. in the Hist. of Greek Lit.* II 61 f. vermutet, daß der Hymnos für die Feier der Demetrien in Alexandria bestimmt gewesen sei. Maas, *Gnomon* 3 (1927) 439 f. nennt ihn, allerdings mit Fragezeichen, ein attisches Kultlied. Gallavotti und mit ihm Körte sind aber der Ansicht, daß der Demeter-Hymnos des Philikos keinen kultischen Charakter habe, ja überhaupt kein religiöses Gefühl aufweise, wohl aber Gelehrsamkeit und einen gewissen Humor. Philikos wende sich genau wie Kallimachos nicht an eine Kultgemeinde, sondern an den erlesenen Kreis gelehrter literarischer Feinschmecker. In einzelnen philologischen Untersuchungen nimmt K. dann zu verschiedenen Lesarten und Interpretationen Gallavottis Stellung. H. E. [108a]

Joh. Leipoldt, *Dionysos* (Angelos-Beiheft 3. Leipzig 1931). L., ein gleich guter Kenner der antiken Religionsgeschichte wie des Urchristentums, weiß in seiner gutbelegten, klaren Darstellung immer auf die Beziehungen des ursprünglich nicht griech., aber auf die hellenische Welt stärksten Einfluß übenden Gottes D. zu altchristl. Formen und Ideen hinzuweisen, wodurch sein Buch auch für die christl. Liturgiegeschichte Bedeutung erhält. Im Kap. I schildert er das Wesen des „neuen Gottes“. In seinem Kult tritt die Einheit des Gottes mit seinen Verehrern stark hervor, so daß in den künstlerischen Darstellungen die Begleiter des Gottes und

seine Verehrer oft kaum unterschieden werden können. Das entspricht einer Grundstimmung griech. Frömmigkeit: „Der griech. Fromme fühlt sich ganz anders den Göttern nahe als der Mensch im Morgenlande“ (S. 4). Der Geist des D. ergreift seine Diener. Kap. 2 *Die Missionare* handelt über die Ausbreitung des D.-Kultes. Bes. wichtig ist für uns Kap. 3 *Die Frömmigkeit*. Dionys. Gemeinden, unter sich sehr verschieden, entstanden in der gesamten Mittelmeerwelt. Am treuesten erhielt sich die Eigenart der D.-verehrung in den D.-mysterien, die aber oft von der Orphik beeinflusst sind. Der D.-diener fühlt die Einwohnung des Gottes und ist sich daher seiner Unsterblichkeit bewußt; es entsteht eine „Jenseitsmystik“. Der Verstorbene wird mit D. gleichgesetzt. Die Grundgedanken der Verzückung und Vergottung werden im Gottesdienst durch ältere Bräuche teilweise überdeckt. Bei den d. Geheimfeiern scheint dem Vf. eleusinischer Einfluß grundlegend zu sein. Eleus. ist bes. die Einteilung der hl. Akte in eine Einweihung der Neugläubigen und die öfters wiederholte Feier der Gläubigen. Die Einweihung umfaßt Unterricht, Enthaltensamkeit, Mahl, Taufe [wohl besser: Reinigungsbad; auch L. sagt: „ob es zugleich eine Wiedergeburt und Vergottung vermittelt oder andeutet, stehe dahin“], Einführung ins Heiligtum: dies die „feierlichste Stunde“, streng geheimgehalten; an einer Stelle der Schweigeid. Die Aufnahme findet nur an bestimmten Tagen statt. L. ergänzt den Bericht auf Grund der Denkmäler, bes. der Stückdecken aus dem röm. Hause im Garten der Farnesina und der Villa Item, wobei freilich vieles unsicher bleibt. Die im Kulte mehrfach vorkommende Verhüllung des Neulings oder der hl. Schwinge möchte L. hier in erster Linie dem Gefühl für die Heiligkeit des Sinnbilds und der Feier entspringen lassen. Die Gegenwart der Götter bei der Weihe ist in der Villa Item dadurch angedeutet, daß Dionysos und Ariadne in der Mitte thronen. — Der Geweihte hat das Recht und vielleicht die Pflicht, an den immer wiederholten Geheimfeiern teilzunehmen. Diese sollen die Verzückung hervorrufen. Sie sind nachts im Freien, in fremder Kleidung (Gewandmystik), in buntem Durcheinander von Männern und Frauen. Der wilde, von Musik begleitete, durch den Thyrsos und die Fackel noch verstärkte Tanz soll das Bewußtsein in einen ungewohnten Zustand versetzen; der Wein erleichtert das Besessensein. Die D.-diener verzehren ein Tier, das den Gott bedeutet, und werden dadurch vergottet. Die Eingeweihten weissagen. Das 4. Kap. *Dionysos und Christus* vergleicht die d. Bewegung außer mit der Isisreligion und dem Judentum bes. mit dem Christentum. Auch dieses wird wie die D.-religion verkannt und verfolgt, dringt aber doch siegreich vor. „Dabei wird hier deutlicher, als im Judentume, daß Gemeinden entstehen, die den griechischen Geheimdienstgemeinden ähneln. Man hat bestimmte Einweihungsbräuche, vor allem die Taufe“ (S. 48). Auf sie werden Ausdrücke der Mysterien angewandt; man bereitet sich auf sie durch Fasten vor, wie bei D. und Isis. Das Abendmahl ist nicht aus einer Beeinflussung durch die Mysterien abzuleiten; doch ist nach L. nachträglich eine gewisse Angleichung eingetreten, „bes. dort, wo das Abendmahl als Heilmittel zur Unsterblichkeit und Gegengift wider den Tod angesehen wird“ (S. 49). Hier seien d. Einflüsse mit Händen zu greifen. M. E. ist dies vielmehr eine genuin christliche Idee. Den Sieg Christi über D. erklärt L. „aus der größeren Lebensnähe des Christentums“ und macht das in drei Gedankenreihen klar. Zwischen D. und Jesus bestehen Ähnlichkeiten, aber auch tiefe Unterschiede. „Jesus greift tiefer und sicherer in das Menschenleben ein.“ Vor D. sind alle Menschen gleich, und diese Gleichstellung wird in der Verzückung erlebt. Im Christentum lebt derselbe Gedanke, aber im ruhigen Bewußtsein und zur zarten Rücksichtnahme führend. D. lehrt wohl eine gewisse Sittlichkeit, der aber starke Schranken gezogen sind; eher legt die d. Frömmigkeit der Sittlichkeit Hindernisse in den Weg. In bezug auf das Leid scheint D. über die rechnungsmäßige Auffassung des Leides als Strafe hinauszuführen: Es wird ertragen, weil der Gott es will. Unter den Weiheriten erscheint

eine Auspeitschung (vgl. die Tapferkeitsproben bei Mithras). „Wir begreifen, daß hier eine enge Verbindung zwischen der Frömmigkeit und einer Grundfrage des Menschenlebens erreicht ist. D. kann etwas geben, kann Massen begeistern und in suchenden Seelen das Gefühl der Erfüllung wecken: bis der Größere kommt und der Thyrsos seine Zauberkraft verliert“ (S. 73). [109]

E. Neustadt, *Der Zeushymnos des Kleanthes* (Hermes 66 [1931] 387—401). Eine geistvolle, mit vielen Parallelen aus Homer, Sophokles, Theokrit, Lukrez, ja sogar aus der Hl. Schrift, dem Johannesprolog durchsetzte Interpretation des schon im At. berühmten Zeus-Hymnos des Stoikers Kleanthes von Assos (331—232), der Zeus als den ewig vernünftigen Nomos der Welt preist. Leider ist aber der äußere Aufbau der von großer Belesenheit zeugenden Arbeit nicht ganz übersichtlich und geordnet, was das Verständnis und die Lektüre einigermaßen erschwert. Kl. hat seine Dichtung nach uralt-geheiligten Formen und Gesetzen abgefaßt. Im Prooimion wie im Exodion legt der Dichter dem Gotte eine Fülle von Namen bei, um dadurch anzuzeigen, daß das Wesen des Gottes — jeder Name ist ein Wesen — eigentlich unerschöpflich ist. Diese Benennungen haben alle stoischen Sinn; Zeus ist der *κύδιστος ἀθανάτων*, weil er ewig, die Unsterblichkeit der anderen Götter durch die *ἐκπύρωσις* aber begrenzt ist; er ist *πολυώνυμος*, weil seine Namen auch *νοῦς*, *λόγος*, *εἰμαρμένη* sind. Die Gemeinschaft, für die Kl. spricht, ergibt sich aus dem Begriffe *νόμος* des Prooimion und *κοινὸς νόμος* des Exodion: es ist die durch den *νόμος* gebundene Polis der Stoa. Als Glieder dieser Polis stimmen auch die Götter in den Hymnus ein — ebenfalls stoisches Gedankengut. Dem Prooimion folgt die Lobpreisung Gottes, die Eulogie. Sie hatte in der Urform des Hymnos überhaupt die Aufgabe, den Daimon durch Aufzählung seiner *ἀρεταί* herbeizuholen, also magisch-kultische Funktion. Aber schon früh geht sie in eine besinnliche und erbauliche Betrachtung über. Bei Kl. ist die Eulogie ein Lobgesang auf Zeus und auf das Instrument seiner Macht, den Blitz. Der Gedankengang ist kurz folgender: Der Dichter will Zeus, der mit seinem Nomos das All lenkt, wie alle Menschen es tun müssen, preisen. Der ganze Kosmos gehorcht dem Gott und läßt sich von ihm, dank seinem Blitz, der Träger des *κοινὸς λόγος* ist, beherrschen. Nichts in der Welt geschieht ohne Zeus außer dem vernunftlosen Treiben der Frevler. Dadurch wird allerdings keineswegs die vernünftige Weltordnung geschädigt, sondern jene selbst haben den Schaden. Anstatt nur dem *κοινὸς νόμος* zu folgen, entziehen sie sich ihm und rennen aus Unvernunft ins Unglück. Zeus erleuchte sie in Erkenntnis. Dann wollen wir alle, der einige Kosmos, Menschen und Götter, die Weltvernunft preisen. Wie N. an einzelnen Beispielen nachweist, ist Kl. im Gesamtgehalt der Gedanken und bes. in der Terminologie von Herakleitos abhängig. Doch besteht zwischen beiden ein entscheidender Unterschied. Wie Arnim sagt, ist Kl. „ein vorwiegend ethisch gerichteter Denker“, während Herakleitos nur den menschlichen Intellekt kennt und anerkennt und deshalb die Menschen beschimpft und den Mythos sowie dessen Verkünder, die Dichter, befiehlt. Für Kl. dagegen ist der Kosmos ein Mysterium, der vom Göttlichen Ergriffene ein *τελεστής*, Zeus, der Allgott, der als Vernunft die Welt lenkt, als jener Urgrund aller Materie ist, der *κοινὸς νόμος*, der *λόγος*, dem er huldigt in der altgeheiligten Form des Hymnos. H. E. [110]

Fr. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*. Vorlesungen am Collège de France gehalten. Nach der 4. franz. Aufl. unter Zugrundelegung der Übersetzung Gehrichs bearbeitet von Aug. Burckhardt-Brandenberger. 3. Aufl., mit 8 Doppeltafeln (Leipzig 1931). Das ausgezeichnete Buch bedarf keiner Empfehlung mehr. Jeder, der sich mit altchristlicher Liturgie beschäftigt, muß den Inhalt dieses Buches sich zu eigen machen. Die 3. deutsche Aufl. ist dadurch bedeutend verbessert, daß sie sich an die 4., beträchtlich erweiterte französ. Aufl. anschließt, ferner Nachträge enthält, die C. im Frühjahr 1930 dem Herausgeber

zur Verfügung stellte; außerdem wurde der deutsche Text überprüft. Für den Forscher wertvoll sind bes. die sehr reichen Anmerkungen. [111]

Fr. Boll, Stern glaube und Stern deutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unter Mitwirkung von C. Bezold dargestellt von Fr. B. 4. Aufl., nach der Verfasser Tod hg. von W. Gundel. Mit 56 Abb. im Text und auf 24 Tafeln sowie einer Sternkarte (Leipzig 1931). Die neue Aufl. dieses von uns früher schon empfohlenen Buches (s. Jb. 8 Nr. 119a) ist bereichert durch einen neuen Anhang S. 206—213: *Hinweise und Mitteilungen vornehmlich aus der Literatur von 1926 bis 1930* sowie einen erweiterten Bilderanhang. [111a]

O. Weinreich, Zur hellenistisch-ägyptischen Religionsgeschichte (Aegyptus 11 [1931] 13—22). I. *Sarapis bei Menander.* In dem Glossar Oxyr. Pap. XV 1803 Vs. 8 f. wird als Glosse aus Menanders *Ἐργχειρίδιον* belegt *ὡς σεμνὸς ὁ Σάραπισ θεός*. Das Zeugnis stammt aus der Königszeit des ersten Ptolemäers. — II. *Asklepios und Ägypten.* Hier wird u. a. der Titel des Asklepios *οἰκουμένης σωτήρ* besprochen, den auch Apollon hat. Abgesehen vom Kaisergott, der *σωτήρ τοῦ κόσμου*, vereinzelt auch *σωτήρ τῆς οἰκουμένης* heißt (Dornseif, *Realenc.* III A 1214; Linssen, *Jb. f. Lit.-wiss.* 8 [1928] 70 f.) und von Christus als *σωτήρ τοῦ κόσμου, salvator mundi* (Linssen a. a. O. 32 ff.), ist für keinen Gott diese „ökumenische“ Ausweitung des Heilandstitels nachweislich. [Vgl. jetzt O. Weinreich im *Jb.* 10 S. 142.] — III. *Imhotep-Asklepios und die Griechen.* Hellenisierte Ägypter wollen die Griechen zu ihrem Imhotep bekehren und setzen ihn mit Asklepios gleich. Im griech. Asklepioskult spielt das Dank- und Bittopfer eine große Rolle; dem setzt der Imuthespapyrus Oxyr. 1381 aus dem 2. Jh. n. Chr. gewissermaßen die *λογικὴ θυσία* literarischer Gaben gegenüber (Vs. 191 ff.). Der Propagandacharakter wird bes. deutlich Vs. 198 f.: *Ἑλλήνις δὲ πᾶσα γλῶσσα τὴν σὴν λαλήσει ιστορίαν καὶ πᾶς Ἑλλήν ἄνθρωπος τὸν τοῦ Φιδᾶ σεβήσεται Ἴμουδην* (vgl. *Phil.* 2, 11). Vs. 203 ff. *σύνιτε δεῦρο, ὧ ἄνδρες εὐμενεῖς καὶ ἀγαθοί, ἄπιτε, βάσκανοι καὶ ἀσεβεῖς.* Vgl. *Fragm. Orph.* 334 Kern: *ἀείσω ξυνετοῖσιν· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι* und 245:

*φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶ· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι
πάντες ὁμῶς. σὺ δ' ἄκουε, φασεφόρου ἔκγονε Μήνης,
Μουσαῦ· ἐξερέω γὰρ ἀλήθεια.*

Bes. aber zu beachten ist der Anklang an die Mysterien-*πρόδρογους*; vgl. *Lukian, Alex.* *εἴ τις ἄθεος ἢ χριστιανὸς ἦκε κατάσκοπος τῶν ὁργίων, φευγέτω, οἱ δὲ πιστεύοντες τῷ θεῷ τελειθώσαν τύχῃ τῇ ἀγαθῇ.* Bei Kallimachos im Apollonhymnus: *ἐκὰς ἐκὰς ὅστις ἀλιτρός* und *ὠπόλλων οὐ παντὶ φαίνεται, ἀλλ' οἷς ἐσθλός.* Horaz, *c.* III 1, 1:

*Odi profanum volgus et arceo.
favete linguis . . .
virginibus puerisque canto.*

Auch hier die 2 Klassen unterschieden. Nach der Scheidung kommt die Verkündigung. Vs. 205 ff.: *σύνιτε . . . σοι . . . usw. εἰς πάντα γὰρ τόπον διαπεφοίτηκεν ἡ τοῦ θεοῦ δόνησις σωτήριος.* Der Übergang zu den nicht erhaltenen *ἀρεταί* des Imuthes geschieht Vs. 218 f.: *μέλλω γὰρ ἀδοῦν τερατώδεις ἀπαγγέλλειν ἐπιφανείας δυνάμεώς τε μεγέθη εὐεργετημάτων τε δωρήματα.* W. gibt dazu mehrere Parallelen an, bes. aus Aristeides, *Sarapisrede* und *λαλιά* auf Asklepios. [112]

Joh. Leipoldt, Der älteste bekannte Adonissarkophag (*ΑΓΓΣΑΟΣ* 3 [1930] 163 f.). Bemalter etrusk. Tonsarkophag mit der Gestalt des Adonis, im Vatikan, Wolfg. Helbig, *Führer durch die öff. Samml. klass. Altertümer in Rom* 3 I (1912) S. 277 f. Nr. 442; *Phot. Alinari* 35 575; Ende des 3. Jh. v. Chr. Vielleicht nur eine Spielerei: der Tote als Ad., weil er das gleiche Schicksal hatte; vielleicht aber Adonismystik: der Tote ist Adonis; deshalb wird er weiterleben nach dem Tode.

[113]

D. De Bruyne OSB, *Un texte de S. Augustin sur le culte de Cybèle* (Theol. Rev. 30 [1931] 227 f.) behauptet, Fr. J. Dölger habe in der Theol. Rev. 1914 Sp. 181 bei Augustin, *Tract. in Ioa.* 7, 6 mit Recht eine Anspielung auf Kybele und Attis gefunden, jedoch falsche Erklärungen beigelegt: Kybele entfernt ihre Ohr-ringe zum Zeichen der Trauer über den Tod des Attis und verletzt sich ein Ohr; man feiert gleichzeitig das Blut des Attis und der Kybele. Auch De Br. sieht in dem von Aug. Berichteten den *dies sanguinis*, woran die enge Zusammenstellung der *festivitas sanguinis nescio cuius mulieris* mit dem *Pilleatus* nicht zu zweifeln erlaube. Aber die Erzählung Aug.s weicht ganz von dem üblichen Mythos ab. Man hat der Frau einen Ohring abgerissen und mit dem Golde das *simulacrum* eines Gottes kaufen wollen; erst durch das beigelegte Blut sank die Wage. De Br. nimmt an, der Mythos von der Kybele sei stark verändert worden; auch sei es zweifelhaft, ob der *dies sanguinis* noch an seinem richtigen Datum, dem 24. III., gefeiert worden sei. Das Ganze sei wohl nur noch „un modeste carnaval“ gewesen. — Ich möchte demgegenüber die Frage aufwerfen, ob es denn überhaupt feststeht, daß hier von Kybele die Rede ist und ob die *mulier* und der *Pilleatus* zusammengehören. Liest man Aug., so hat man den Eindruck, daß die Sache mit dem Blute der Frau erledigt ist; Aug. fügt bei, daß nicht nur in diesem Falle, sondern allgemein von Zauberern der Name Christi in ihre Formeln eingemischt werde; das gehe so weit, daß ein Attispriester früher einmal zu sagen pflegte, der *Pilleatus* sei auch ein Christ. Gehören aber die *mulier* und der „Bemützte“ nicht zusammen, und ist ferner das hier Erzählte grundverschieden vom Kybelemythos, so ergibt sich doch wohl, daß Kybele hier gar nicht gemeint ist, die *festivitas sanguinis* der Frau also mit dem *dies sanguinis* des Attis nichts zu tun hat. [114]

S. Loeschke, *Die Erforschung des Tempelbezirks im Altbachtale zu Trier* (Berlin 1928). Bericht über den seit 1924 ausgegrabenen Tempelbezirk innerhalb der Stadtmauer der spätröm. Kaiserresidenz Trier, der Bauten vom 1. Jh. n. Chr. an enthält und wahrscheinlich 337 zerstört wurde. Vor allem scheint dort der Kult mütterlicher Segensgottheiten der Treverer gepflegt worden zu sein. Wir weisen hier bes. auf das Mithraeum hin, das von einem MARTIUS MARTIALIS PATER errichtet wurde. Ein reliefierter Sockelstein zeigt die künstlerisch höchststehende Darstellung der Mithrasgeburt: Aus dem Fels bricht das Mithraskind hervor; seine Linke hält den Sonnenball; die Rechte legt sich an den gewölbten Tierkreis. Rabe, Schlange und Hund warten auf das Opfer des Weltenstiers durch Mithras. Der Sieg des Kreuzes um 337 ist durch den Fund einer Bronzefrosche in Kreuzesform auf dem Tempelbezirk dokumentiert. Vgl. dazu: S. Loeschke, *Ausgrabungsergebnisse des Jahres 1928 im großen Tempelbezirk von Trier* (Gnomon 5 [1929] 278—282). [115]

K. Kerényi, *Εὐλάχεια*. Über einen Bedeutungswandel des lat. Wortes *religio* (Byz.-Neugriech. Jb. 8 [1929/30] 306—316). Das Etymon von *religio* war schon im At. unklar und umstritten. Man leitete es her von *relegere* (Gegensatz zu *neglegere*), so Cicero, *de nat. deor.* 2, 72, oder von *religare* = binden, so Lactantius, *inst. div.* IV 28, 3 ff. Von den neuesten Forschern hält M. Koberert, *De verborum 'religio' atque 'religiosus' usu apud Romanos quaestiones selectae* (Königsberger Diss. 1910) an der Ableitung von *religare* fest, während W. F. Otto, *Religio und Superstitio* (Arch. f. Rel.wiss. 12 [1909] 533 ff. und ebd. 14 [1911] 406) diejenige von *religare* vertritt, wohl auch mit vollem Recht (vgl. Rev. Arch. 16 [1910] 175). Wissowa läßt in *Religion und Kultus der Römer* ²(1912) 380 Anm. 3 die Frage offen. Nach Otto ist *religio* also ursprünglich und in erster Linie ein Gefühl, genauer das Gefühl von heiliger Scheu, Ängstlichkeit, Zweifel oder Furcht, das angesichts von etwas Außergewöhnlichem, Unerklärlichem im menschlichen Gemüte hervorgerufen wird. Der Frage, wie im griechischen Sprachgebiet das lat. *religio* wiedergegeben wird, ging schon Max Müller in seinen Gifford Lectures über Natural Religion nach,

indem er in übersetzten Texten die *religio* entsprechenden griech. Wörter suchte. Nach seinen Feststellungen kommt im A. T. das Wort nirgendwo vor, im N. T. (Vulg.) hat nur Apg. 26, 5; Kol. 2, 18 und Jac. 1, 26—27 die *θηρησκεία* und *θηρσκος* mit *religio* bzw. *religiosus* übersetzt. Das lat. *religio* wurde also zur Wiedergabe von jüd. Begriffen nicht verwandt. Das griech. *θηρησκεία* hat aber nichts vom Negativen, das dem lat. *religio* ursprünglich anhaftete (Scheu, Ängstlichkeit). Auch auf das griech. *εὐσέβεια* oder *δεδισιδαιμόνια* geht man vergeblich zurück, sie geben nicht das wieder, was *religio* enthält. K. geht daher von dem heute geläufigsten Wort für Frömmigkeit, *εὐλάβεια*, aus und findet in diesem Worte den Bedeutungswandel, den auch das lat. *religio* (aus *relegere*) durchgemacht hat. Wie *relegere* ursprünglich im rein profanen Sinne „achtgeben, beachten, bedenken“ (*neglegere* das Gegenteil davon) bedeutet, so bedeutet *εὐλαβέομαι* (zu *λαμβάνω*, Aorist *λαβεῖν* gehörend) „vorsichtig, bedächtig, behutsam sein, sich in acht nehmen, sich scheuen“; *εὐλάβεια* demnach „Vorsicht, Vorsorge, Scheu“, gewöhnlich auch ohne Bezug auf religiöse Dinge, der, wenn er vorliegt, meist noch besonders gekennzeichnet wird. In der Septuaginta und bei Philo besagt *εὐλάβεια* und *εὐλαβής* die Gottesfurcht bzw. den Gottesfürchtigen. Luc. 2, 25 ist von dem *ἄνθρωπος δίκαιος καὶ εὐλαβής* die Rede, *homo iustus et timoratus* in der Vulgata, und Hebr. 12, 28 hat die Verbindung *μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους, cum metu et reverentia*, also mehr noch der negative Bestandteil des lat. *religio*. Apg. 2, 5 werden *ἄνδρες εὐλαβεῖς, viri religiosi* erwähnt, ebenfalls 8, 2, wo die Vulgata aber *virī timorati* übersetzt. Diese Bezeichnung der Frommen als *εὐλαβεῖς, religiosi* bzw. *timorati* ist wohl die letzte Stufe im Bedeutungswandel, sie geht unter Basileios und Gregor Naz. auf die Mönche über, die *εὐλαβεῖσσι μοναχοί, die viri religiosi*. Außerhalb des Mönchtums erscheint das Wort *εὐλάβεια* dann im griech. Volke als Bezeichnung der Frömmigkeit allgemein, insofern ein Gegensatz zur Antike, daß es fast ausschließlich im religiösen Sinne gebraucht wird, sonst aber lebt in ihm der primitive heidnische Ausdruck der Vorsicht, Scheu usw. fort. Um den Inhalt des Begriffes noch klarer herauszustellen, muß aber noch das griech. *θηρησκεία* herangezogen werden. Allerdings kommt dieses in den eigentlichen Evangelien nicht vor. Paulus gebraucht es nur Kol. 2, 18, um damit den von ihm nicht gebilligten Engelkult zu bezeichnen, und Apg. 26, 5 nennt er das Judentum *ἡμετέρα θηρησκεία*. Jakobus unterscheidet 1, 26—27 zwischen der *μάταιος θηρησκεία* und der *καθαρὰ θηρησκεία* im Sinne von Tat. Doch bezeichnen die Christen schon sehr früh auch ihre eigene Religion mit *θηρησκεία*, so der Klemens- und der Diognethbrief. Aber *θηρησκεία* drückt im eigentlichen Sinne des Wortes mehr das Kultische und Dogmatische innerhalb des religiösen Gebietes aus, betrachtet die Religion vom Gesichtspunkt des Kultlebens und des Dogmas aus, während *εὐλάβεια* seiner ganzen Herkunft nach mehr die Haltung des einzelnen den übernatürlichen Mächten gegenüber, die peinliche Achtsamkeit auf diese Mächte bedeutet. Unter allen griech. Wörtern steht also *εὐλάβεια* dem ursprünglichen Sinn und der primitiven Bedeutung des lat. *religio* am nächsten, während *θηρησκεία* erst in einer späteren Periode der Entwicklung mit *religio* gleichgesetzt wurde. H. E. [116]

Aug. Oxé, ΣΩΤΗΡ bei den Römern. Drei Skizzen zu Horaz (Wiener Stud. 48 [1930] 38—61) will die sprachliche und philolog. Frage behandeln, wie *σ.* im Latein. wiedergegeben wurde. Es gab nicht nur ein lat. Wort, das im Sinne von *σ.* gebraucht wurde, sondern vornehmlich zwei, das eine aus der Schriftsprache und bekannter, das andere offenbar älter und aus dem vulgären Latein stammend, in der Bedeutung von *σ.* bisher fast völlig verkannt. Wichtig für die Liturgiegeschichte ist vor allem der erste, mehr allgemeine Teil dieser anregenden Studie. Auf die verschiedenste Weise wurde *σ.* im Lat. übersetzt: *salvator, redemptor* ist die üblichste Übersetzung für das Christliche, *servator* und *adiutor* sollen nach Wendland, *σωτήρ* (Zschr. f. nt. Wiss. 5 [1904] 335 ff.) die häufigsten Substitute für *σ.* sein, was aber nur zum kleinsten Teile zutrifft. *conservator* = *σ.* erst seit Augustus.

Noch in Sullanischer Zeit war es schwierig, den ganzen Inbegriff des griech. σ . mit einem einzigen Worte wiederzugeben. Daher oft Umschreibungen z. B. C. I. L. VI 374 (84 a. Chr.) σ . = *is qui alicui salutis fuit*; ebenfalls bei Cicero σ . oft umschrieben. Doch bei diesem auch schon ein einziges Wort für σ ., u. zw. sowohl *conservator* wie *custos* oder auch beide zusammen, wie z. B. *In P. Vatium* 7 ... *tu me conservatorem et custodem feras*. Dieser doppelte Ausdruck von Cicero auch für die Götter gebraucht, *pro Sest.* 53 ... *di immortales custodes et conservatores huius urbis atque imperii*... Entsprechend kommen die beiden Verben *conservare* und *custodire* für $\sigma\acute{\omega}\lambda\epsilon\upsilon\upsilon$ vor. Der griech. Ehrenname $\pi\alpha\tau\eta\rho\kappa\alpha\iota\sigma\omega\tau\eta\rho$ auch mit *parens* et *custos* übersetzt, vgl. Ennius, *ann.* 112, wo Romulus *custos patriae* heißt. Vergil, *Aeneis* VIII 652 feiert M. Manlius, der das Kapitol gegen die Gallier verteidigt hatte, als *custos Tarpeiae arcis*. *custos* kann hier nicht Wächter = $\phi\acute{\upsilon}\lambda\alpha\varsigma$ bedeuten, Livius nennt VI 17, 5 und 20, 16 Manlius *servator*. Auch bei Horaz kehrt die griech. Soter-Vorstellung häufig wieder. Bisher übersah man aber fast immer, daß er das griech. σ . mit dem vulgären, aber im edleren Sinne gebrauchten *custos* wiedergibt und dieses Wort als einen höchsten Ehrennamen sowohl für Götter wie für Menschen verwendet. H. gebraucht freilich auch *custos* im Sinne von $\phi\acute{\upsilon}\lambda\alpha\varsigma$ z. B. *Sat.* I 4, 16, *Ep.* II 1, 255 *Ianus custos pacis* (?). Doch *Sat.* I 4, 116 nennt er seinen Vater *custos* und erklärt die hohe Bedeutung dieser Bezeichnung mit *servare* bzw. *tueri*, vgl. *Sat.* I 6, 81. *Carm.* IV 5, 1 gibt H. Augustus den Namen *custos gentis*, und 15, 17 heißt er ihn *custos rerum*. Hierzu vgl. Ennius, *ann.* 110 ff. ... *o Romule, Romule, dic qualem te patriae custodem di genuerunt*. Velleius Paterculus bezeichnet Röm. Gesch. II 60, 1 den Augustus als *conditor conservatorque Romani nominis*, er verwendet das vornehmere Wort des Schriftlateins. Unter Nero die ersten Münzen, welche den *Iuppiter Custos* darstellen. Tacitus, *Hist.* III 74 berichtet, daß in Rom unter Domitian zwei Tempel erbaut wurden, u. zw. dem *Iovis Conservator* und dem *Iovis Custos*. Seit dem 2. Jh. n. Chr. die lat. Bezeichnung *di conservatores* üblicher geworden; im einzelnen ist noch nachzuweisen, ob *di custodes* = $\theta\epsilon\omicron\iota\sigma\omega\tau\eta\rho\epsilon\varsigma$ ungebräuchlicher wurde. Vielleicht hat man die Bedeutung *custos* = σ . nicht mehr verstanden. Für die christl. Literatur ist bemerkenswert, daß die mehr vulgärlat. Charakter tragende *Itala* $\sigma\acute{\omega}\lambda\epsilon\upsilon\upsilon$ oft mit *custodire* übersetzt hat (Oxé zitiert eine Anzahl von Nummern aus dem Th. I. L.). Hieronymus hat an allen Stellen dieses vulgäre *custodire* durch das mehr klassische *conservare* ersetzt. In dem übrigen christl. Schrifttum ist nach Oxé $\sigma\omega\tau\eta\rho$ meist mit *salvator* und nicht mit *conservator*, *servator* oder *custos* wiedergegeben. Im Anschluß an H. Lins sen, *Θεός σωτήρ* (Bonn. Diss. 1929) S. 30 — übrigens veröff. Jb. 8 (1928) 1—75 — erwähnt Oxé noch, daß *custos* bzw. *salvator et custos* in zwei Liturgien vorkomme. Kurz zusammengefaßt ergibt sich folgende Entwicklungslinie: der vulgäre Ausdruck *custos* = $\sigma\omega\tau\eta\rho$, der in den Kreisen der Plebs aufkam, ist wahrscheinlich älter als die Bezeichnung *conservator*. Dieses gehört der klassischen, künstlichen Schriftsprache an. Cicero scheint der erste gewesen zu sein, der beide Wörter zu einem Ausdruck verschmolz. Nicht so andere Römer, wie z. B. Horaz. Sohn eines Freigelassenen, Dichter der im Volkston gehaltenen Satiren, Mitglied einer plebeischen Kultgemeinschaft (der *virī Mercuriales*), hielt er an dem Ausdruck *custos* fest. Von der *Itala* übernommen, wird dieser schließlich durch Hieronymus getilgt und durch *conservator* ersetzt. H. E. [117]

E. Bernert, *De vi atque usu vocabuli officii* (Diss. Breslau 1930). Das Wort σ . bezeichnet in der röm. Komödie die der handelnden Person entsprechende „Handlungsweise“, dann das „Geziemende“, „die Pflicht“ oder auch die „Aufgabe“. Entstanden ist das Wort aus **opo-ficium* „Werkverrichtung“; *opificium* findet sich 2mal bei Varro, dann öfters bei christl. Schriftstellern für „Weltschöpfung“, ist von *opifex* abgeleitet. Bei Cicero bezeichnet es auch die „Aufgabe“, geht aber von der subjektiven Bedeutung auch zur objektiven von *munus*, „Amt“, über, bes.

häufig in der Kaiserzeit. Weiter bedeutet es die „Dienstleistungen“ gegenüber dem Staate oder dem Freunde, dann auch die entsprechende Gesinnung: „Pflichtgefühl“, deshalb oft mit *fides* verbunden oder mit *amor* und letzterem beinahe gleich. Ein *plenus officii* ist *officiosus*. *O.* kann auch die Verpflichtung auf Grund privater oder öffentlicher Verträge bedeuten (in letzterem Falle beinahe = „Gehorsam“). Gegen die Götter gibt es keine *officia*. In der Kaiserzeit kehrt die ursprüngliche Bedeutung wieder. Die schon bei Caesar auftretende Bedeutung „Amt“ überwiegt nun alle andern. *O.* steht auch für den Amtsträger. Davon *officialis* oder *officiosus* „Diener“. Auch in dieser Zeit bezeichnet *o.* die Freundespflichten, daher auch — und damit wird die Untersuchung für die Sprache der Liturgie von Belang — die Pflicht, an bestimmten Zeremonien teilzunehmen, z. B. an der Anlegung der Männertoga: *Officio togae virilis interfui* (Plin., *ep.* 1, 9, 2), der Hochzeit, dem Begräbnis; *o.* ist dann auch die dem Kaiser erwiesene Ehrung. Vf. behandelt in 2 Kap. die *o.* gegen die Freunde zur Zeit Ciceros und der Kaiser, wobei S. 67 f. nochmals *o.* als Teilnahme an Zeremonien (Morgenfeiern, Geburtstag usw.) erscheint. — In Ciceros Büchern *de officiis* ist *o.* die Übersetzung von *τὸ καθήκον*.

[118]

M. Rostovzeff, *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich*, übersetzt von L. Wickert. 2 Bde, 788 S. mit 217 Abb. im Text und auf Tafeln (Leipzig o. J., Vorwort zur deutschen Ausg. vom 1. XII. 1929). Es ist ein großes Verdienst des Verlags Quelle u. Meyer, dieses hervorragende, 1925 zuerst erschienene Werk des russischen, nun in den U. S. A. lebenden Forschers in einer deutschen, vielfach verbesserten und vervollständigten Ausgabe in der guten Übersetzung durch L. Wickert herausgebracht zu haben. Der Vf. hat die Gabe der großen Überschau, die aber auf der genauen Kenntnis aller einzelnen, auch kleinsten Züge des Wirtschaftslebens beruht. So zeichnet er ein glänzendes Bild von der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung des römischen Kaiserreichs bes. der 3 ersten Jh., gibt auch einen Ausblick in die byzant. Zeit. Dabei kommt auch das Problem des Verfalls der antiken Kultur zur Sprache, das freilich auch dieser ausgezeichnete Kenner nicht voll zu lösen weiß. Vielleicht hätte dazu die religiöse Entwicklung mehr berücksichtigt werden müssen. Die letzten Gründe auch der sozialen Geschichte liegen ja tiefer als in der Wirtschaft und Politik. Doch kommt der Vf. mehrfach auch auf die religiösen Ideen der Kaiserzeit zu sprechen, so II 168 auf den Sonnenmonotheismus Aurelians, 215 auf den Kaiserkult usw. Das Christentum wird nur kurz berührt. Doch wird jeder, der sich mit dem Urchristentum beschäftigt, sich dieses nur auf dem von R. meisterhaft gezeichneten gesellschaftlichen Hintergrund klarmachen können. Auch im einzelnen gibt das Buch (bes. auch in seinen ein ungeheures Material vorbildlich darlegenden und verarbeitenden Anmerkungen und in dem gut erklärten und seltenen Abbildungsbestand) manche Hinweise, die für das Verständnis altchristlicher Kunst und Literatur bedeutungsvoll sind. Ich weise hier nur hin auf die mehrfach besprochene Darstellung der Vier Jahreszeiten (II 314. Tafel 46. Dazu II 260 f. Tafel 62), ferner auf die mehrfache Erwähnung der *munera* (λειτουργίαι), die für die Erklärung auch des kirchl. Begriffs der Liturgie noch mehr herangezogen werden müßte (II 100 f. 119 f. 330 Anm. 4. 336 f.); auf die II 1 f. und 277 Anm. erwähnten *πάροικοι* oder *κάτοικοι* usw.

[119]

Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens hg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von H. Bächtold-Stäubli. Bd. III *Freen—Hexenschuß*. IV *hieb- und stichfest—knistern* (Berlin-Leipzig 1930/32). Mit Recht schreibt Fr. Pfister (s. oben Nr. 103): „Für den Religionswissenschaftler ist es unerlässlich, sich mit alledem zu beschäftigen, was man als Zauberei, Magie, Aberglauben bezeichnet. Die Grenzen zwischen Religion und Zauberei, Gebet und Zauberspruch, Priester und Zauberer, Glaube und Aberglaube sind fließend...“ (S. 302). Ein Buch wie das

unten besprochene von K r o p p OP (s. Nr. 177) zeigt, wie stark Texte des Zaubers und Aberglaubens aus der Liturgie schöpfen. Andererseits haben wir im Jb. 9 Nr. 132 bei der Besprechung der ersten beiden Bände dieses Lexikons des D. A. darauf hingewiesen, wie die Liturgie ihrerseits manche uralten Formen religiöser Handlung und Sprache, die im Volksglauben auf die Stufe des Aberglaubens herabgesunken ist, auf ihrer höheren Ebene bewahrt hat. Man denke z. B. an die Verwendung des Speichels im Taufritual. So wird der Liturgiehistoriker sich gerne dieses vortrefflichen Hilfsmittels bedienen, das in etwa 3000 Stichworten ein gewaltiges Material ausbreitet. Mögen die Artikel auch von ungleichem Werte sein, sie geben schon durch ihre Literaturhinweise die Möglichkeit des Weiterforschens. Im folg. geben wir einige Beiträge, die meist von A. M. stammen. III. Sp. 415 (Geburt). Zu St. Leonhard als Geburtsheiliger vgl. auch Aich Jb. 8 Nr. 353. — Sp. 614. Das Geldopfer beim Requiem spielt hier eine zu selbständige Rolle; es ist erst abgeleitet, und diese Ableitung hätte nicht übersehen werden sollen. — S. 648. Zu St. Georg vermißt man die Arbeiten von Krumbacher und Aufhäuser; Sp. 652 f. zur Lit. der Umritte die Schriften von J. Schierghofer (vgl. Oberd. Zschr. f. Volkskde 5 [1931] 10/13) und R. Hindringer (zuletzt *Das taciteische Weiheropf von damals und heute*. Ebd. 6 [1932] 1 ff.). (Sp. 652 Jiriga? Wohl = Jirga = Jörgen.) Auch Sp. 653 vermißt man weitere Lit. beim Heben des „Würdniger“, eines eisernen Klotzes in dem „Wallfahrtsort St. Leonhard“ (?); hier übe die männliche Jugend des Rottales am Georgstage ihre Kraft. Es wird nur auf Schöppner, *Sagenbuch* III 270 verwiesen. Alles Neuere (zu finden bei Aich a. a. O.) ist unberücksichtigt. Insbes. sind auch die Zusammenhänge zwischen St. Leonhard und dem Gottesurteil, sowie zwischen St. L. und St. Georg nicht klargestellt. — Sp. 699 ff. (hl. Gertrud); vgl. O. Meisinger in: Cimbria (Dortmund 1926) 112 ff. — Sp. 737 ff. enthalten sehr viele Schiefheiten und direkte Unrichtigkeiten. — Sp. 765. Zum Gesichtschwärzen vgl. auch das „Haberfeldtreiben“ (s. u.). Das Liegen auf dem Gesicht beim Begegnen der Wilden Jagd: vgl. Schönwerth, *Obpf.* 2, 146, 147. Jetzt auch A. Mayer-Pfannholz, *Ein heimatl. Kinderspiel und seine Hintergründe* (Schwandorf 1932) [s. Nr. 121]. — Sp. 868 ff. „Glocke.“ Man vermißt die apotropäischen Glockeninschriften, die z. T. aus der Liturgie genommen sind (z. B. Agios o Theos usw.). Agathainschrift s. Jb. 8 Nr. 236. — Sp. 984 ff. Zu den „Namen Gottes“ vgl. die Lit. über die „72 Namen Gottes“; Lit. Zschr. 4 [1932] 203. — Sp. 1011 (Gottesurteil) vgl. Boudriot (Jb. 8 Nr. 123) 77. — Sp. 1127. Zur Gregoriusmesse vgl. Jb. 6 Nr. 386. — Sp. 1261. Das „Schwören beim Bart“ in der Symbolik vgl. R. Wiebel, *Schottentor* (Augsb. o. J.) 44. — Sp. 1291. Zum Haberfeldtreiben Riezler, *Gesch. Baierns* I 1² S. 295/7; K. Adlmaier, *Der Oberländer Habererbund* (1926). — Sp. 1624 f. Zu St. Hedwig vermißt man einen großen Teil der neueren histor. Literatur, insbesondere auch, was ihre Verehrung in Kirche und Volk betrifft, also auch ihr Fortleben in der Legende und in der relig. Dichtung. Konnten wir gelegentlich schon im Jb. auf solche Erscheinungen aufmerksam machen, so gibt sie jetzt zusammenfassend A. Zimmermann in *Lex. f. Theol. u. K.* IV (1932) Sp. 864. — Sp. 1674. Unter „Heilige in den Sagen“ vermissen wir einen der wichtigsten, den „Antoniussegen“; vgl. Villiers-Pachinger, *Amulette u. Talismane* (1927) 60 und *Lex. Th. u. K.* I 519. — IV. Sp. 16. (Himmelfahrt Christi) vgl. Jb. 11 Nr. 121d. — Sp. 21 ff. (Himmelsbriefe) vgl. Jb. 4 Nr. 445 (Gougoud) über das „Gebet Karls d. Gr.“. — Sp. 139 (Leonhard) wird noch im Zweifel gelassen, ob der hl. L. der Ersatzheiliger für eine germanische Gottheit ist. Die Sache ist jedoch negativ ziemlich entschieden; vgl. Jb. 10 Nr. 443 f. und Jb. 11 Nr. 376. — Sp. 158 (Hochzeit). Bei der Literatur vermißt man J. Freisen, *Das Eheschließungsrecht* I/II (Paderborn 1918/9) und I. Herwegen OSB, *Germanische Rechtssymbolik in der kirchl. Liturgie* (Heidelberg 1914). — Sp. 170 (Hochzeit) kann auf den Ausdruck im Schwäbischen hingewiesen werden, der gebraucht wird,

wenn schon vor der Hochzeit ein Kind auf dem Weg ist: „Sie sind vor dem Gloria opfern gegangen“. — Sp. 172/3. Zum „Brautbad“ vgl. O. Casel, Jb. 5 S. 144 ff. — Sp. 185 (Hölle). Ist „Hölle“ wirklich immer = Grab? Gehört es nicht einfach zu *hol* = Erdloch, Vertiefung, wovon viele unserer Flurnamen abgeleitet sind; vgl. z. B. E. Wallner, *Altair. Siedlungsgesch.* (1924) S. 113. Zu H. = „Reich der Toten“ vgl. F. Harder in: B. Bl. f. d. Gymn. 64 (1928) 29 ff. — Zum Hölleneingang bei einem Teich vgl. auch die Sage vom „Teufelsweiher“ bei Scheyern, in den der Satan Herzog Arnulf v. B. mit umgedrehtem Hals geworfen haben soll. — Sp. 198. Zur Sabbatruhe in der Hölle ist die ganze neuere Lit. nicht berücksichtigt (vgl. z. B. Jb. 11 Nr. 424 f.). Vgl. auch Sp. 229 (Befreiung eines heidnischen Großen aus der Vorhölle durch Gebet und die Vision des Alberich Sp. 243). Sp. 207 f. liegt bei dem Posener Märchen eine allmähliche *mitigatio* der Höllenstrafe vor. — Sp. 412 ff. (Hostie). Beim „kirchlichen Gebrauch“ ist zu wenig zwischen volkstüml. Paganismus und kirchl. Lehre grundsätzlich unterschieden. Für ersteren bringt der Artikel aber gute Nachrichten. (Sp. 414 Z. 5 v. o. nicht „Achensee“?) Zu den Hostienwundern vgl. Jb. 8 Nr. 306; 9 Nr. 325 f.; 10 Nr. 473; 11 Nr. 429. — Sp. 740. „Johannishaupt.“ Sehr unvollständig in bezug auf die Herkunft der Reliquie (Amiens); vgl. unten Nr. 422 (Thulin) und Th. Innitzer, *Johannes der Täufer* (Wien 1908). — Sp. 745. „Johannisminne“; vgl. Jb. 10 Nr. 133 g. — Sp. 806 Z. 10 v. u. statt „Althenenberg“ wohl richtig „Althegnenberg“. — Sp. 819. Zur Hostienschändung der Juden vgl. P. Browe, Jb. 7 Nr. 268. A. M. [120]

A. Mayer-Pfannholz, *Ein heimatliches Kinderspiel und seine Hintergründe* (Schwandorf i. Bay. o. J. [1932]). Ausgehend von dem Kinderspiel „Schau nicht um, der Fuchs geht um!“ behandelt die kleine Schrift in der Form eines Gespräches, hinter dem aber eine gute wissenschaftliche Dokumentierung steht, das Motiv der „verbotenen Schau“ im Volksglauben und in der hohen Religion, schließlich auch in der orientalischen und abendländischen Liturgie. Das dahinter verborgene Gefühl wird am Schluß schön als die „Ehrfurcht vor der Ferne“ gekennzeichnet. [121
(?) Weyerer, *Drei-Königs-Brauch in Weilheim* (Lech-Isar-Land 8 [1932] S. 5 f.). Besonders interessant und eigenartig ist hier die große Rolle, die das Salz spielt. Im allgemeinen verweben sich hier die Bräuche von 4 Festen. A. M. [121a]

K. Ribbeck, *Gilde, Lichtmeß und Fastnacht im Stifte Essen* (Annal. des Hist. Ver. f. d. Niederrh. 115 [1929] 98—110) schildert volkstümlich-kirchl. Gebräuche, Kerzenmachen und -spenden in der Zeit um Lichtmeß als Umgestaltung heidnisch-germanischer Bräuche. J. P. [121b]

(?) Lechner, *Osterbräuche im Niederbayrischen* (Bayer. Wochenschr. f. Heimat u. Volkstum 10 [1931/2] S. 88—93). Es werden auch die mit der Liturgie zusammenhängenden Bräuche verzeichnet, allerdings ohne jegliche Vertiefung. A. M. [121c]

R. Sinwel, *Wie man in alter Zeit Christi Himmelfahrt feierte* (Tiroler Heimatbl. 7 [1929] S. 177—180). Aus den aufgeführten Bräuchen werden die Beziehungen zur Liturgie des Himmelfahrtstages sehr deutlich. A. M. [121d]

Frans M. Olbrechts, *Een oud Mechelsch Bezweringsformulier* (Gent 1925). Eine Studie der volkstümlichen Auffassungen der Krankheit und ihrer Beschwörung. Sich auf manche Einzelheiten einlassend, behandelt O. im 1. Teil das Wesen, die Ursache, die Heilungs- und Beschwörungsmethoden der Krankheiten. Im 2. Teil folgt die Ausgabe einer Hs. des J. 1702, gefunden bei einem „Leser“ (Beschwörer) zu Mecheln. Es ist ein eigentümliches Gemisch aus liturg. und folkloristischen Formeln und insofern wichtig für die Liturgie, als es zeigt, welche Formeln (Beginn des Joh.-Ev., Symbolum des Ps.-Athanasius), Zeremonien (das Salz bei der Geburt) und Heiligen (Maria, Anna, „Secarius“ [Cyriacus], dessen Messe in umgekehrter Folge gelesen wurde), im 16. und 17. Jh. volkstümlich waren. Th. W. [121e]

L. Levillain, *Études sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne: IV. Les documents d'histoire économique* (Bibl. de l'Ecole des Chartes 91 [1930]

5—65). Während des MA und der Neuzeit bis zur Revolution gab es in Saint-Denis jährlich 3 große Märkte: im Februar am Feste des hl. Matthias, im Juni an Lendit, im Oktober am Fest des hl. Dionysius. An dieser Stelle ist von dem letzten die Rede. Dieser Markt wurde von König Dagobert I. eingerichtet, und die meroving. und karoling. Herrscher gaben den Mönchen von Saint-Denis das Privileg, von den Kaufleuten, die zu dieser Messe kamen, Zoll zu erheben. Eine Stelle aus einer Urkunde Karls d. Gr., die dieses Privileg bestätigt, verdient besondere Erwähnung. Diese Urkunde gewährt den Vertretern der Abtei das Recht, Zoll (*telonea*) zu erheben *ab ipso die missa domni Dionisii usque dum ipse mercatus finiatur* (ohne Datum, ed. Mühlbacher MGH, *Dipl. Karol.* I S. 127 Nr. 88). Wenn auch in diesem Text das Wort *missa* für den Markt selbst nicht gebraucht ist, so bezeichnet es doch wenigstens die Messe des Patronatsfestes, wahrscheinlich sogar das Fest selbst, das die Veranlassung zu dem Markt gab. Aus dieser Studie von L. geht übrigens hervor, daß jeder Markt seinen Ursprung in einem großen kirchl. Fest hat; die „Messe“ war anfangs nur ein Markt, wo Pilger, die zu dem Fest kamen, sich mit allem Nötigen versorgen konnten. Hierdurch wird also das von uns hier früher Gesagte bestätigt (vgl. Jb. 10 Nr. 133^k).

L. G. [122]

Calatinus (L. Caruso), *Reminiscenze e visioni paesane* (Caltagirone 1931). Eine farbenreiche gemütvollte Schilderung von Land und Leuten, Sitten und Gebräuchen Siziliens, speziell der Stadt Caltagirone. Von den relig. Gebräuchen verdient hier genannt zu werden die sog. *vestizione* (Bekleidung), die in C. während der 2. Vesper des Weihnachtsfestes stattfindet. Die Kirche kann die Menge der Gläubigen, bes. der Kinder, nicht fassen. Auf ein Glockenzeichen kommt aus der Sakristei eine Prozession von Bruderschaften und Kindern mit brennenden Kerzen. Den Schluß bildet ein ganz armes Kind, blaß, barfuß, mit einem kleinen Kreuze auf der Schulter; es stellt das arme Jesukind dar. Der Priester segnet die Gaben, welche die Gläubigen für das arme Kind gebracht haben: neue Kleider, Brot, Früchte und andere Eßwaren; es folgt eine kurze Predigt des Inhaltes: *Quod uni ex his minimis fecistis, mihi fecistis*; das Kind wird bekleidet, und alle gehen befriedigt heim mit dem Gedanken, daß sie Christus in dem armen Kinde gedient haben. Am Osterfeste ist die *Giunta* (Begegnung) bemerkenswert. Aus einer Kirche der Vorstadt kommt der hl. Petrus langsamen Schrittes, nach allen Seiten blickend, wie wenn er jemand suchte; am Hauptplatz der Stadt macht er halt und wartet. Mit einem Male erstrahlt sein Antlitz voll Freude, er hat den Auferstandenen gesehen, und eilt, der Mutter des Herrn, die aus der Kirche der Engel, eingehüllt in einen großen braunen Trauerschleier, heraustritt, die Freudenbotschaft zu bringen. Da fällt der braune Schleier, Maria erstrahlt in weißem Gewande, Petrus führt sie zu ihrem verklärten Sohne. Zu dritt wandern sie durch die Straßen der Stadt, stürmisch begrüßt von der jubelnden Menge. Eindrucksvoll ist auch die große Pilgerprozession zum Soccorso, d. h. zum gekreuzigten Jesus der Hilfe, die an einem der letzten Freitage im Sommer stattfindet. Dabei singen die Gläubigen in ihrem etwas rauhen Dialekt folgendes Lied:

O Santissimu Crucifissu,
Simu vinuti pri lodari a Vui;
Chiddu sangu chi spargistiu,
U spargistiou pri, nui.
Siti Figghiu di l' Altissimu
Figghiu siti di Maria,
Camilláti li me' peccati,
Mantiniti la menti mia.

(„O Allerheiligster Gekreuzigter, wir sind gekommen, dich zu preisen; das Blut, das du vergossen hast, hast du für uns vergossen. Du bist der Sohn des Allerhöchsten, Sohn bist du Marias, tilge meine Sünden, bewahre mein Herz.“) H. H. [123]

V. Serra i Boldú, *Arxiu de tradicions populars* (Barcelona 1929 ff.). Bedeutende folkloristische Veröff. in großem Format, reich illustriert. (5 Lieferungen erschienen.) Enthält viele histor. Berichte, Überlieferungen, Legenden religiösen Charakters. Wir heben daraus hervor: die Feste bei der Ernte von Früchten, Wein und Getreide mit heidnischen Nachklängen; die ma. Legende vom Pilger, der auf dem Wege nach Santiago de Compostela gehängt und auf wunderbare Weise von diesem Apostel gerettet wird; die *consueta* [= *liber consuetudinum quae currente anni circulo in officiis tam liturgicis quam extraliturgeticis observantur in paroeciali ecclesia*] der Kirche *S. Maria del Mar* von Barcelona usw. Die große Anzahl von Stichen ist von Interesse für die Ikonographie.

J. V. [123 a

Beziehungen zum Alten Orient und zum israelitisch-jüdischen Kult.

Von Lorenz Dürr.

I. Alter Orient (Ägypten und Mesopotamien).

Al. Piankoff, *Le «Cœur» dans les textes égyptiens depuis l'Ancien Empire jusqu'à la fin du Nouvel Empire* (Paris 1930). Eine prächtige Zusammenfassung aller Fragen, die sich mit dem Worte und Begriff „Herz“ im Ägyptischen verbinden. Dazu gibt das 1. Kap. zunächst einen Überblick über die Terminologie der beiden Wörter für Herz (*ḥb* und *ḥtj*), dann über deren Gebrauch in medizinischen sowie in den literar. und relig. Texten. Im 2. Kap. folgt dann eine Darstellung der Verbindungen, Begriffe und steten Ausdrücke, in denen das »Herz« gebraucht wird. Das Herz ist, wie überall im A. O. und in der Antike überhaupt, der Sitz aller Empfindungen, ja sogar das Organ der geistigen Tätigkeit: „Le cœur servait à designer des idées abstraites et presque tous les mouvements de l'âme, tels que la joie, la peur, la bravoure, etc.“ (p. 22). Dies wird an vielfachen Beispielen aus allen Perioden der ägypt. Geschichte belegt. Kap. 3 schildert weiter die Stellung des „Herzens“ in den relig. Riten, bes. in der Magie, speziell wieder im Totenkult. Bezüglich des letzteren herrschte bekanntlich der Glaube „que le retour, l'apport du cœur au défunt signifie le retour de la vie“. „Le défunt, en premier lieu, reçoit le cœur purifié et divinisé et, par cet acte, revient à la vie. Deuxièmement il a peur que son cœur ne soit ravi par des adversaires dans l'autre monde et enfin il mange les cœurs de ses adversaires“ (p. 63). In letzter Linie ist es das Geschick des Osiris, das an dem Toten vollzogen bzw. durch die Magie ihm zugewendet wird. Kap. 4 folgen dann interessante Beispiele für den allmählichen Übergang der Bedeutung des „Herzens“ als „Gewissen“, wobei das „Herz“ direkt im Totengericht als Ankläger auftritt. Kap. 5 endlich bringt die Rolle des „Herzens“ in metaphysischen Gedankenverbindungen, d. i. in der spezifisch memphitischen Kosmogonie: „Le Dénirge imagine le monde dans son cœur — esprit, puis le crée en prononçant les noms des choses et des êtres.“ Damit erhalten wir einen neuen Beitrag zum schöpferischen Wort im antiken Orient! [124

W. Wolf, *Das schöne Fest von Opet* (Leipzig 1931 = Veröff. der Ernst von Sieglin-Expedition in Ägypten 5. Bd.). Enthält eine ausführliche Beschreibung und Erklärung einer Festzugsdarstellung im Säulengange des Tempels von Luksor aus der Zeit des Pharao Tutanchamun. Es ist der alljährliche feierliche Zug der Amonsbarke von Karnak nach Luksor zur Feier „des schönen Festes von Opet“. Das dortige Fest selbst ist nicht dargestellt, sondern nur die Hin- und Rückfahrt

des Gottes mit den dazugehörigen Zeremonien: Opfer des Königs vor den Barken im Amuntempel von Karnak; die Barken werden auf den Schultern der Priester vom Tempel in Karnak zum Nil getragen; Fahrt der Barken auf dem Nil unter großer Begleitung zu Lande; Zug der Barken von der Landungsstelle zum Tempel von Luksor; die im Tempel von Luksor aufgestellten Barken mit ihren Opfergaben; dann nochmals dieselben Handlungen (5) bei der Rückkehr bis zum Amuntempel in Karnak. An die genaue Beschreibung der Bilder, die zugleich in fortlaufenden Strichzeichnungen beigegeben sind (S. 5—51), schließt sich eine Übersetzung der einzelnen die Bilder erklärenden und begleitenden Inschriften (52—66), dann eine Reihe von Anhängen mit Einzeluntersuchungen: über die kunstgeschichtl. Stellung der Bilder und die sprachgeschichtliche Stellung der Inschriften (Übergang von der Amarna- zur Neuägypt. Zeit); zur Komposition der Bilder; über das Datum und die Dauer des Festes (im 2. Überschwemmungsmonat, der nach dem Feste von Luksor *pn-ipt*, griech. *παῶφι*, benannt ist; urspr. Dauer wohl 11 Tage, später verlängert); dann zur Bedeutung und Geschichte des Festes, das in seinem Zeremoniell (Umzug der Barke des Schutzheiligen von Luksor) noch heute fortlebt. — Liturgiegeschichtlich interessant ist, außer der ausführlichen Darstellung der Einzelheiten der Prozession des Gottes, daß es sich wieder um ein alljährlich wiederholtes Fest handelt (S. 63). Vf. sagt mit Recht, „daß der Kult an solchen Festen irgendein Ereignis zu wiederholen pflegt, das einst in grauer Vorzeit ein erstes Mal geschah und dann von grundlegender Bedeutung wurde. Der Kult ist also eine Handlung, deren Inhalt mythische oder geschichtlich vorgestellte Ereignisse bilden. Das ist auch bei ägyptischen Festen nicht anders, obwohl wir den tieferen Inhalt der Handlung nicht erkennen“ (S. 72). Die Ägypter hatten eine sehr große Anzahl solcher Prozessionsfeste. Inhaltlich legt in unserem Falle „schon das Wort *ipt* = 'Harem' den Gedanken nahe, daß es sich um den Besuch Amuns in seinem Harem handelt, daß also Amun nach Opet zieht, um dort ein Beilager zu halten“ (S. 73). Dazu passen auch einige Anspielungen in den Texten (ebd.). Das mutmaßliche Alter des Festes hält Vf. für sehr hoch, wenn wir auch erst so verhältnismäßig spät darüber erfahren (S. 74). — Wichtig ist auch wieder die allenthalben hervortretende aktive Beteiligung des Königs beim Feste (vgl. S. 10 f.). Beim Zug der Barken vom Nil zu Lande an ihre Bestimmung führt jedesmal ein Priester mit einem kleinen Eimer in der Linken und 4 parallelen Stäbchen in der Rechten. Die Beischrift lautet: „Reinigen des Weges vor dem Gotte. Rein, rein!“ (S. 28 u. 37). Endlich sei noch (wegen Ps. 68) auf die Beteiligung von 12 Tänzerinnen im Zuge verwiesen, welche die Fahrt der Barke auf dem Nil zu Lande begleiten, sowie auf die 4 hinter den Tänzerinnen schreitenden Sistrumspielerinnen. Dazu die Bemerkungen des Vf. über die Rolle dieser Mädchengestalten in den relig. Prozessionen (S. 18 f.).

[125]

H. Bonnet, *Die Bedeutung der Räucherungen im ägyptischen Kult* (Zschr. f. äg. Sprache u. Altertumsk. 67 [1931] 20—28). Den natürlichen Ausgangspunkt dieser in dem ägypt. Kult sehr verbreiteten Handlung bildet der Duft, den das Räucherwerk verbreitet. Dieser entfernt von den Körpern und Gegenständen unangenehme Dünste und erfüllt sie mit Wohlgeruch, „er reinigt und schmückt“, wie der Ägypter sagt. Räucherungen bilden daher einen Bestandteil der Körperpflege. Auch im Kult dienen sie als Reinigungsmittel. Neben dem Waschen, Kauen von Natron und Anlegen reiner Gewänder wird zur Vorbereitung auch das Beräuchern mit Weihrauch bes. in der Formel „Reinigen mit Wasser und Weihrauch“, genannt. — Für den Kult ist aber Reinheit auch Ziel, ihre Vermittlung ist weithin Aufgabe des kult. Handelns. Diese immer wieder auf Reinigung dringende Einstellung des Kultus scheint auch die häufige Verwendung von Räucherungen zu erklären. Der Weihrauch wirkt endlich auch auf die Sinne: sein arom. Duft nimmt gefangen, regt an und erhebt. Nach Plutarch, *de Is. et Os.* 80 mischte man die Räucher-

ingredienzen sogar nach Zeit und Umständen verschieden. Dazu der Brauch, dem im feierl. Aufzug dahinziehenden König zu räuchern (vgl. unsere Liturgiel!), entsprechend der Sitte des Alltags, die Luft vor geehrten Personen mit wohlthuendem Duft, „der das Antlitz erfrischt“, zu erfüllen. So dann auch die Aussage, daß die Verbrennung des W. Festduft erzeuge und die Tempel festlich mache. — Unter den kult. Deutungen nun bricht am meisten der ursprüngliche Sinn der Reinigung durch. Zuweilen wird die durch den W. gewirkte Reinigung noch näher als Entfernung des üblen Geruchs umschrieben: „Ich bringe dir Weihrauch, ich reinige dich damit, ich reinige deinen Schweiß damit“ (Totenb. 105, 4). Und diese Reinigung hat dann natürlich auch kult. Kraft: „Ich gebe Weihrauch um ihn und löse alles Böse, das an ihm ist.“ Zu dem Bösen gehören die Dämonen, darum die starke Betonung der kathartisch-apotropäischen Wirkung des W.: „durch den wallenden Dunst und den Geruch die umherflatternden Dämonen zu vertreiben“. Vgl. im Totenb. 144, 6: „Gottesgeruch (d. h. Weihrauch) ist an ihm; der Nebel greift ihn nicht an.“ Zu dem Gesichtspunkt der Dämonenabwehr (in mag. Texten!) tritt das Verlangen, mit höheren, übersinnlichen Mächten in Verbindung zu treten, der Kult bekommt den Charakter sakramentaler Handlungen, indem er Kräfte und Wirkungen besonderer Art auslöst. Diese sakramentale Räucherung unterliegt abermals verschiedenen Auslegungen. Einmal, daß in dem äußeren Vorgang der R. die Phantasie so erregt wird, „daß sie in ihm die Erfüllung des von dem Vollstrecker des Kultes Begehrten schaut“. So im Totenkult: Der Tote soll Kräfte erhalten und durch die Schwaden des W. herbeigezogen werden. Auch an das Aufsteigen und Ausbreiten des W.-dampfes knüpfen sich manche Sprüche an: Darin sieht der Räuchernde die Gestalt und Macht des Gottes sich entfalten. — Neben diesen Vorstellungen, die den äußeren Hergang zu einem analogen, übersinnlichen erhöhen, geht dann endlich von Anfang an eine ihrem Wesen nach andere einher, u. zw. stehen beide nebeneinander: Es ist die mit der antiken Vorstellung, daß Duft zum Wesen der Gottheit gehöre (Gottesduft!) und diese dem Menschen auch durch Geruch faßbar werden müsse, verbundene Auffassung des Weihrauchs als Offenbarung dieses Duftes. Ja Gottesduft ist von alters her eine geläufige Bezeichnung für W. (šntr Weihrauch vielleicht = štj ntr = Gottesduft!). Uns liegt es nahe, diese Ausdrücke als bildl. Übertragungen oder Umschreibungen zu werten: „Für den Ägypter bedeuten sie mehr; für ihn ist Weihrauch Gottesduft.“ „Aus göttl. Schweißtropfen entstanden nach der Legende die Körner des Weihrauchs, und so ist dieser nichts anderes als Gottesschweiß und damit Gottesduft. Beides ist eins. Denn der Schweiß ist nur die sichtbare Form, die Materialisation des Duftes“ (S. 24). Dadurch ist der W. aber nicht mehr schlechthin Gabe, wie andere Opfer, „er dient vielmehr der Stärkung einer Kraft, die der Gottheit eignet und von ihr zu den Menschen zurückströmt“ (S. 25). Indes blieb der eigentliche Opfergedanke, der in der Darbringung eine Gabe sieht, „in der man der Gottheit ein ihr Begehrtes zuführt“, doch als der ursprünglichere erhalten, ja zeigte sich stärker. Dabei wird dann der W. zum Duft von einer best. Gottheit und „bekommt vollends den Stempel einer Gabe“ (S. 25): „Duft der Nechet, der aus Nechet kommt“ oder „mnwr, der in den Gliedern des Horus ist!“ — Als Gottesduft wird der W. schließlich von selbst auch dem Totenkult dienstbar. „Denn war jener einmal konsistent gewordener Gottesschweiß, dann strömte sein Dunst ohne weiteres Gottesduft über den Toten aus.“ Dann konnte man sagen: „Gottestau ist an deinem Fleisch!“ bzw. „N. N. ist stark durch den Weihrauch“. Denn wo Gottesduft ist, da ist Leben und Kraft. Daher das Verlangen der Toten nach Weihrauch. Dabei gibt er nicht nur Ewigkeitskräfte, er führt darüber hinaus auch in die Gemeinschaft der Götter. Auch dieser Gedanke wird laut (Pyramidentexte 376—378). Allerdings

gilt der Spruch dem König und ist auf ihn, der, schon im Leben gotthafter Art, im Tode zu völliger Göttlichkeit emporsteigt, geprägt. Aber tatsächlich weitet sich hier der Sinngehalt der R. zur Führung in den Kreis der Götter und ihr himmlisches Reich und wird dann sogar in den allgemeinen Totenkult übernommen! (S. 27). — Der Aufsatz ist auch für die christl. Liturgie von eminenter Bedeutung.

[126]

K. Sethe, *Die Totenliteratur der alten Ägypter* (Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Abt. 1931, Nr. XVIII, S. 520—541). Enthält die geschichtl. Darstellung der einzigartigen Sitte in Ägypten, den Toten neben anderen Grabbeigaben auch Literatur auf den Weg in die andere Welt mitzugeben. Diese »Totenliteratur« war „keineswegs eine Literatur in höherem, idealem Sinne, sie diente weder zur Erbauung noch zur Unterhaltung des Toten . . ., vielmehr verfolgte auch sie recht materielle, nicht minder praktische Zwecke als jene konkreten Beigaben . . . Es sind nämlich Sprüche mannigfachster Art, die jeder in seiner Weise kraft einer magischen Wirkung dem Toten den Weg ins Jenseits und im Jenseits bahnen sollen“ (S. 520 f.). Die Sitte beginnt mit dem Ende der 5. Dynastie (König Onnos um 2500 v. Chr.) mit der Aufzeichnung auf den Wänden der Gräber („Pyramidentexte“ des Alten Reiches), findet ihre Fortsetzung in den Sarkästen („Sargtexte“ des Mittleren Reiches) bis zur Niederschrift auf einer Papyrusrolle („Totenbuch“ des Neuen Reiches). Interessant ist bes. die Frage nach dem Ursprung dieser Sitte, die S. darauf zurückführt, daß es dem Könige am Ende der 5. Dynastie auf Grund der schlechten Erfahrungen, die er mit der Ausübung des für die Ägypter von Anfang an so wichtigen Totendienstes durch die dazu bestimmten Personen, die Totenpriester, machte, indem dieser, für die „Ewigkeit“ bestimmt, tatsächlich im Laufe der Zeit verfiel, darum zu tun war, sich von dem guten Willen der pietätlosen Nachwelt unabhängig zu machen, indem er die Texte in sein eigenes Grab mitnahm, wo sie ihm dann jederzeit sicher zur Hand waren, wenn der Dienst eben nicht mehr regelrecht ausgeübt werden sollte, und wo sie auch dank der den Hieroglyphen innewohnenden magischen Kraft durch ihr bloßes Dasein zur Wirkung gelangen können (S. 540). — Eigenartig berührt S. 522 der Ausdruck „Totenmesse“ für die Sitte, daß der Totenpriester in der Kultkammer aus einer Papyrusrolle Texte zur „Verklärung“ des Toten vorliest. Das ist doch ein vollständiges Verkennen des Wesens der hl. Messe! — Vgl. auch die Besprechung von F. Eric Peet in der Or. Lit.-Ztg. 1932 Sp. 462—464.

[127]

Luise Klebs, *Die verschiedenen Formen des Sistrums* (Zschr. f. äg. Spr. u. Altertumsk. 67 [1931] 60—63). Von dem kult. Musikinstrument werden 3 verschiedene Arten unterschieden (dieselben sind zugleich durch Abbildungen belegt): Das Naossistrum, bereits aus dem Alten Reich bekannt; auf dem Stil sitzt ein Naos. Es hat oft keinerlei Rasselvorrichtung, es sei denn, daß die kleinen Voluten r. und l. an den Naos anschlagen. Ist deswegen auch kein eigentliches Musikinstrument. „Es wird sowohl im AR als im MR und auch im NR von Königen und Königinnen der Gottheit dargebracht und von Hathorpriestern und -priesterinnen im Dienst der Hathor getragen“ (S. 60). Ist auch zum Symbol der Göttinnen Hathor und Nḥmt'w'jj geworden, die es beide als Symbol auf dem Kopfe tragen. — Sodann das Rahmensistrum: „trägt keinen Naos, sondern hat nur einen Rahmen, in dem eine breite Rasselvorrichtung sich befindet“. „Ist wohl aus dem N.-sistrum entstanden, ist aber ein reines Musikinstrument geworden, das im Hathorkult gebraucht wird.“ Es schiebt sich im MR zwischen Naossistrum und Bügelsistrum ein und verschwindet im NR wieder. — Bei dem 3., dem Bügelsistrum des NR, ist die Rasselvorrichtung meist aus kleinen Schlangen gebildet, meist 3 kleinen Ottern. „Die Rasselvorrichtung wird zur Hauptsache und das Bügelsistrum zum reinen Musikinstrument. Es wird aber wie das Naoss. niemals mit anderen Instrumenten zusammen gespielt. Es wird bei feierlichen Kulthandlungen getragen und zur

Ehrung von Toten und Lebendigen. Es ist ein Instrument, das nur bei freudigen Anlässen ertönt, nie im Trauerkult oder beim Begräbnis“ (S. 62). Es ist auch zum eigentlichen Frauensistrum geworden. Nur Frauen nahen damit den Göttern usw. [128

O. Lassally, *Amulette und Tätowierungen in Ägypten* (Archiv f. Rel.-Wiss. 29 [1931] 130—138). Geht zunächst von einer Reihe altäg. Amulette (im Anschluß an A. Wiedemann, *Die Amulette der Ägypter* = Alter Orient XII, 1) aus und verweist besonders auf die Nachbildungen von Körperteilen, die sich auch als Grabbeigaben finden und zugleich von Lebenden getragen wurden. Es handle sich hier offensichtlich um göttliche Körperteile, die auch in den Texten erwähnt werden und die „als Teile der Gottheit dem Lebenden und dem Toten Schutz gegen die feindlichen Mächte gewährten. Das gleiche gilt von den Amuletten, die die göttl. Herrschaftszeichen versinnbildeten, einer Reihe von Götterkronen, dem Zepter, . . . dem Hirtenstab und der Geißel, welche dem Osiris als dem Herrscher des Totenreiches gebührten“ (S. 137 f.). Als 2. Teil folgt dann eine Besprechung von Amuletten bei den heutigen Ägyptern, die größtenteils an das Alte Ägypten erinnern und auch daher entstammen. So noch eine ganze Reihe der einst göttlich verehrten Tiere. Weiter sei auf die Sitte verwiesen, über den Läden und Hauseingängen ein geflochtenes Ährenbündel, das Kornbraut, sowie Maiskolben, Tomaten, Knoblauch und Strohbindel anzubringen. Es handelt sich wohl um ein Opfer an die Gottheit des Landes, dem später als Symbol der sich stets erneuernden Natur bes. Kraft zugeschrieben wurde. Auf dem Glauben, daß die Türschwellen von bösen Geistern bewohnt seien, beruht die Sitte, an der Türschwelle Opfer darzubringen. Demselben Zweck der Abwehr der Dämonen diene die Sitte der Verschleierung der Knaben auf dem Wege zur Beschneidung und der Braut am Hochzeitstage, da diese bes. von den bösen Geistern bedroht seien. Tätowierungen bei Männern und Frauen sind heute ebenso wie im Alten Ägypten (s. die Stellen S. 135) sehr häufig. Besonders sei noch die Tätowierung mit Fischen (Fruchtbarkeitsamulett) und mit Schlangen (Abwehr der feindlichen Mächte) hervorgehoben. [128 a

Er. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*. 1. Teil: Texte (1931). Dieser 1. Teil der Spezialuntersuchung enthält die z. T. erstmalige Veröff. und Übers. einer Reihe von Keilinschrifttexten, die sich mit den Fragen von Tod und Jenseits beschäftigen. So u. a. die „Höllenfahrt eines assyr. Königs“, eine „Gerichtssitzung in der Unterwelt“, einen „Kommentar zu Vorgängen am Neujahrsfest“, einen solchen zu anderen Festvorgängen, dann ein „Bruchstück aus dem Textbuche eines kultischen Dramas“, Texte zum „Begräbnis eines Königs“ und das „Ritual für die Totenfeier bei einem König“, „Wiederbelebungsriten“ und „Riten für die Mundöffnung“, endlich „Beschwörungen und Riten gegen den Totengeist“, gegen „Tod durch Fieber“. Nr. 4 ist bereits von M. Witzel OFM in seinen *Perlen sumerischer Poesie* Heft 6 (1929) S. 105 ff. bearbeitet worden (s. Jb. 10 Nr. 136). Die Texte enthalten eine Fülle auch liturgisch wichtiger Tatsachen, bes. über das Gericht und das Leben der Abgeschiedenen im Jenseits, über „Zeremonien des Lebens“ (d. h. um dem Toten das Leben zu geben), über Totenopfer, Leichenbrand usw. Da der Vf. noch eine systematische Darstellung über den neuen Stoff mit den notwendigen Folgerungen in Aussicht stellt, werden wir später darauf zurückkommen. Heute aber sei schon gesagt, daß mancher Vorbehalt zu der Auffassung der Texte zu machen ist. Es werden vielfach Beziehungen zur Unterwelt angenommen, wo mit einer einfacheren Deutung der Dinge auszukommen ist. [129

S. Landersdorfer OSB, *Keilinschriftliche Parallelen zum biblischen Sündenbock* (Lv. 16) (Bibl. Zschr. 19 [1931] 20—28) bespricht die bereits von mir in meiner *Heilandserwartung* (1925) 134 f. bzw. Jb. 8 Nr. 160 a herangezogenen babyl. und hethit. Parallelen. Für beide komme eine direkte Entlehnung beim bibl. Ritual nicht in Frage. Einmal wissen wir über das Alter des babyl. Rituals nichts Ge-

naueres; „vor allem spricht dagegen der Mangel an Ähnlichkeit“ (S. 23). Beim hethit. R. ist die Möglichkeit einer Entlehnung zeitlich gegeben. „Wenn aber etwas entlehnt ist, dann sicher nicht mehr als die Grundidee. Denn die praktische Anwendung und nähere Ausgestaltung derselben weist so viele Verschiedenheiten auf, daß der Ritus als solcher sicher nicht entlehnt ist, jedenfalls nicht von den Hethitern“ (S. 28). [130]

V. Gebhard, *Hethitische Sündenböcke* (Arch. f. Rel.-Wiss. 29 [1931] 243) verweist im Anschluß an J. Friedrich (s. Jb. 8 Nr. 161) auf „das Wegsenden des tabubeladenen Pharmakos“ (*φαρμακὸν ἀποπέμπειν* bei [Lysias] or. VI § 53, vgl. Gebhard, *Pharmakoi in Jonien*, Diss. München 1926) und die Bräuche, die Frazer schildert in *The Scapgoat* (= *The Gouden Bough* IX³). [131]

A. Lods, *La divinisation du roi dans l'Orient méditerranéen et ses répercussions dans l'ancien Israël* (Rev. d'hist. et philos. relig. 10 [1930] 209—201). Geht zunächst aus von der allgemein anerkannten Stellung des Königs als Inkarnation der Gottheit und als Gott selbst in Ägypten (mit bes. Hinweis auf den Niederschlag dieser Gedankengänge in den Amarnabriefen) sowie in Babylonien und Assyrien [aber doch nicht erst seit Hammurabi!]. Gibt sodann eine kurze Zusammenstellung derartigen Materials für die „Könige Kanaans“, die ebenfalls „prétendaient être traités comme des prêtres d'exception, participants de la puissance divine, comme des sortes de dieux vivants“ (S. 210 f.). Die angeführten Stellen scheinen mir aber nicht alle voll beweiskräftig. Weiterhin folgt der Nachweis eben dieses Glaubens über die zivilisierten Völker des A. O., „qui étaient parvenus à un degré d'organisation relativement élevé“, hinaus bei den semitischen Nomaden von ehemals und von heute: bei den Arabern, den Nabatäern, den Königen von Ma'in und bei den Israeliten vor der Seßhaftmachung in Kanaan. Überall herrscht dieser Glaube an den „caractère sacré, au pouvoir surhumain des chefs politiques“ (S. 212). Für Israel verweist er bes. auf die Bedeutung des Stabes (bzw. Zepters) des Stammeshauptes (Ri. 5, 14; Gen. 49, 10; dann bes. Nu. 21, 18; Ex. 17, 9 [Stab des Moses]; Jos. 8, 18. 26 und 1. Sa. 22, 6). Von hier aus wird nun die Stellung des Königs nach der Einführung des Königtums in Israel selbst verfolgt. Zunächst mit der bekannten Einstellung dem König gegenüber: er ist unantastbar; wird gesalbt; heißt „Odem der Nase“ = Lebensodem [Klagel. 4, 20], hat höheres Wissen [2. Sa. 14, 17] und wird als „Sohn Gottes“ adoptiert [2. Sa. 7, 14; Ps. 2, 7]; ja vielleicht wird der Titel „Götter“ ihnen selbst beigelegt [Ps. 82, 1. 6]. Sodann folgt ihr Auftreten als Priester des Volkes. Das Material ist bei weitem nicht erschöpft! Er kommt zu dem Schlusse: „Il s'est donc indubitablement constitué en Israël toute une idéologie monarchique, entourant l'institution royale d'un nimbe religieux et faisant du souverain un être sacré, appartenant plus ou moins à la sphère divine“ (S. 219). Demgegenüber besteht aber im A. T. zugleich ein wachsender Kampf gegen diese „Vergöttlichung des Königs“, bes. von seiten der Propheten. Der Vf. verweist auf Elias und das Haus Omri; auf Os. 13, 11; 1. Sa. 8, 7; Ez. 28, 2. 9; Jes. 14, 12—17; Ps. 82, 6—7; Dan. 6 und die Pharisäer in den Zeiten der späteren Makkabäerfürsten. Seinen direkten Niederschlag aber hat der Glaube an den übernatürlichen Charakter der Person des Königs gefunden in der Erwartung des Heilsmittlers (vgl. Jes. 9, 5—6; 11; Parabeln des Henoch und Testamentum Levi c. 18): „Cette ligne de pensée se rattachait sans nul doute à l'antique idéalisation de la royauté“ (S. 221). [132]

II. Altes Testament und Judentum.

1. Liturgie und Altes Testament im allgemeinen.

S. Grill OCist. *Das Alte Testament in der Liturgie* (Kath. Kirchenztg. 71 [1931] 167 f.). Fortsetzung eines Aufsatzes in dieser Zschr. vom 27. XI. 1930. Ausgehend von dem angeblichen Bedürfnis unserer Zeit „nach einer christozentrisch-orientierten

Liturgie, welche das A. T. in mäßiger Quantität und nach dem Literalsinn verwendet“ (!), stellt der Vf. nochmals in längeren Ausführungen die früheren Postulate dar: „1. Postulat einer gesunden Verwendung des A. T. in der christl. L. ist die Christozentrik“: „Messianische Weissagungen und Vorbilder, Offenbarungswahrheiten und Gebete aus dem A. T. können prinzipiell (!, welch eine Anmaßung des Vf.!) nur dann und so in der christl. Lit. Verwendung finden, wenn und daß sie der Christozentrik dienen... Trockene Geschlechtsregister, Namensaufzählungen, aus dem Zusammenhang gerissene Responsorien, dunkle Bilder (!) und Weissagungen der Propheten, Gefektschilderungen der Makkabäerbücher, die Fluch- und Geschichtspsalmen (!) können der Christozentrik nur schwer dienen“ (S. 167). Das 2. Postulat ist Maßhaltung „d. h. das quantitative Maßhalten in der Auswahl des Stoffes... Eine übermäßige quantitative Verwendung des A. T. könnte mit der Zeit die ntl. Betrachtung verdunkeln und die Unmittelbarkeit der christlichen Initiative lähmen“ (sic!). Es werden eine Reihe von Väterzeugnissen angeführt, die sich angeblich gegen eine allzu reiche Verwendung des A. T. in der L. wenden! Als 3. Postulat erscheint endlich „der vorwiegende Gebrauch des Literalsinnes. Hier wird dann noch eine neue gute Psalmenübersetzung oder wenigstens die Aufnahme der Psalmenübers. des hl. Hieronymus als amtlichen Textes“ gefordert (S. 168).

Was zu einzelnen Angriffen auf das A. T. zu sagen ist, daß nämlich das ganze A. T. uns immer noch objektives Gotteswort u. zw. inspiriertes Gotteswort ist, und dies in allen seinen Teilen ohne Ausnahme, darüber s. die folg. Nr. Und was die Kirche in dem objektiven Gotteswort sieht und was die Väter darin gesehen haben und wie sie es in Übereinstimmung mit der richtigen Auffassung der Lit. direkt als Sakrament angesehen und geschätzt haben, haben Abt Ildefons Herwegen und P. Casel zur Genüge dargelegt. Der Aufsatz unseres Vf. zeugt weder von einer richtigen Erfassung des Wesens der Liturgie noch des A. T. Unsere Liturgie ist per se christozentrisch d. h. eben die Lebensäußerung des in der Kirche fortlebenden Christus in seinem Dienst des Vaters. Und als solche ist die Lit. officium Dei d. h. Gottesdienst. Und in dieses Ganze ist auch das Gotteswort in der ganzen hl. Schrift eingegliedert, das in der Liturgie wieder lebendig wird, eine neue Wirklichwerdung erlebt. Liturgie ist sodann auch nicht christozentrische Erbauung, sondern objektiver Gottesdienst. Dazu gehört auch das einfache Anhören des Wortes Gottes. Verehrung dessen ist Gottesdienst! — Zu dem Nichtverstehen des Wesens des A. T. vgl. schon das Wort des hl. Paulus: *Quaecumque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt: ut per patientiam, et consolationem Scripturarum, spem habeamus* (Röm. 15, 4). Das ist ja der ganze Sinn des A. T. Auch die histor. Bücher sind niemals um ihrer selbst willen oder um der Geschichte willen geschrieben, sondern sind religiös-pragmatische Geschichtsdarstellungen, um das Wirken Gottes, das Übertagen seiner Gnade und den Sieg seiner Gnade auch gegen jede menschl. Verkümmern zu erweisen. Das ist der relig. Wert des A. T. Und was die trockenen Genealogien usw. betrifft, so verweise ich auf die glänzenden Ausführungen Kard. Faulhabers auf dem homil. Kursus in München 1927: „Unsere Predigt und die hl. Schrift“ (s. den Bericht, ersch. bei Kösel 1927) S. 7 ff. Aus solchen Quellen hätte der Vf. schöpfen können. Der Aufsatz ist für einen kath. Theologen eine Schande, aber auch ein Symptom, weil er die Ignoranz in Sachen der hl. Schrift und der Liturgie offenbart. [133]

Joh. Schildenberger OSB, *Das Alte Testament in der Liturgie* (Bened. Mschr. 13 [1931] 406—417; 447—456). Ist eine Apologie für die Verwendung des A. T. in der Liturgie unserer Kirche, gerichtet offenbar gegen einen diesbezügl. Angriff wegen der übermäßigen quantitativen Verwendung des A. T. durch die Kirche (s. Nr. 133). Nach Erwähnung der geschichtl. Tatsache der Schätzung und Verwendung des A. T.

durch die Apostel und die Urkirche werden zunächst 2 Punkte zur Verteidigung hervorgehoben: Das A. T. ist (für die Kirche) *inspiriertes Gotteswort*. „Das ist der große Gesichtspunkt, den wir nie aus den Augen verlieren dürfen: die Ehrfurcht vor Gottes heiligem Wort. Hier soll «kein Jota und kein Häkchen» (Mt. 5, 18) geringschätzig behandelt werden, denn alles ist durchweht und beseelt vom Hl. Geist. Das ist der unvergleichliche Vorzug, den diese Schriften vor allen anderen haben, daß Gott in einem unmittelbaren Sinn ihr Verfasser ist. Die Kirche wird nie daran denken, die alttestamentl. Psalmen durch Gebete aus den Kirchenvätern oder den mittelalterlichen Mystikern zu ersetzen, mögen sie auch noch so schön aus der Offenbarung des A. T. herauswachsen. Es hieße Menschenwerk dem göttlichen vorziehen“ (S. 409 f.). Dementsprechend ist auch die Verwendung des A. T. als Lesung und als Gebet. In der Lesung gibt es vor allem einen Blick in unsere große Vergangenheit. „Gnade, mächtige und barmherzige Gnade, gepaart mit Gerechtigkeit, ist es, die sich in dieser großen Geschichte offenbart“ (S. 410). Sodann in der Typik eine Fülle von Anschauungsmaterial für die christl. Wahrheiten. Allerdings muß diese Typik auch als Typik, hervorgehend aus der dichterischen Freiheit der Liturgie, gewertet werden! Dazu kommt aber noch die Fülle der religiösen und sittlichen Lehren des A. T. selbst (S. 415 ff.). Es sei erinnert an das großartige Gottesbild . . . , an die prakt. Lehren der Weisheitsbücher, an die Beispiele der Ältväter usw. Freilich ist noch vieles unvollkommen in Lehre und Sitte. „Doch gerade das mahnt uns, die Gnade Christi und die Fülle der Offenbarung, die jene noch nicht gehabt, zu schätzen“ (S. 416). Der 2. Teil spricht dann über den Sinn und Wert der Psalmen als der liturg. Gebete schlechthin. [134]

Jos. Dillersberger, Für oder gegen die Psalmen? (Kath. Kirchenztg. 71 [1931] 168—170). Stellt eine ursprünglich nicht beabsichtigte, aber dann durch die Umstände gegebene Erwiderung auf die Ausführungen von S. Grill (s. Nr. 133) dar. U. zw. gilt sie der Bedeutung, dem Gehalt der Psalmen, folgend einer Stelle bei Basilius d. Gr. (PG 29, 209 ff.). Diese Stellen der Väter lassen sich bekanntlich reichlich vermehren. Vf. geht auch den Gründen einer Einstellung, wie sie P. Grill dem A. T. gegenüber zeigt, nach, die dahin führt, „daß uns sogar die Psalmen nichts mehr zu geben vermögen“. Er bestimmt dies mit Recht dahin: „Viel ist Schuld die antisemitische Einstellung unserer Zeit, von der wir Katholiken uns eben auch anstecken ließen. Die Kirche ist in ihrem Wesensgrund an die Offenbarung des A. T. gebunden. Ein Antisemitismus, der hier nicht haltmacht, gräbt uns die Wurzeln ab, aus denen wir leben“ (S. 168). Dann sagt er auch mit Recht: „Wir sollen uns sagen, unsere Frömmigkeit, unsere Einstellung zu Gott ist einseitig und ungesund, wenn wir die Psalmen nicht mehr beten können . . . Wenn uns unsere Frömmigkeit lieb ist, sollten wir es bleiben lassen, über die Pss. [ich möchte hinzufügen: über das A. T.] Abtrüglisches zu sagen“ (S. 169). — Noch einen weiteren Grund macht der Vf. geltend, warum wir auf die Pss. (und mit das A. T.) nicht verzichten können: Das ist das große Problem des jüd. Volkes, auch des heutigen und kommenden, für die Heilsgeschichte und für die Kirche. Denn in letzter Linie gilt doch das Wort des hl. Paulus, „daß ganz Israel wird gerettet werden wie geschrieben steht“ (Röm. 11, 26). Etwas von diesem Problem sollen wir auch in den Gebrauch des A. T. hineinlegen. Sehr fein ist auch der einleitende Satz unseres Aufsatzes, daß z. B. Augustinus und die Väter sich bei dem Gebrauch der Pss., z. B. auch der Fluchpsalmen, nie schwer getan hätten. Sie sahen eben die große Linienführung im A. T. Darum „nicht allzu eng begrenzte Ausscheidung scheint mir das Ideal, wohl aber größere und lebendigere Schau des A. T. vom Neuen her und vom eigentlich Religiösen her . . . Was wir wieder brauchen, ist die Andacht und Ehrfurcht vor der Schrift“. [135]

2. Biblische Archäologie.

Alan Rowe and L. H. Vincent, *New Light on the Evolution of Canaanite Temples as exemplified by Restorations of the Sanctuaries found in Beth-Shan* (Palestine Exploration Fund, Quaterly Statement, Jan. 1931, 12—21). Bei den amerikan. Ausgrabungen in Bēsān (in der Jordanebene südl. des Genesarethsees) sind bisher 4 kanaanäische Heiligtümer gefunden worden. Sie sind identifiziert mit einem Tempel aus der Zeit des Pharao Thutmosis III. (1501—1447), Amenophis II. (1411—1375) und 2 unter Ramses II. (1295—1225). Hier erfolgt an der Hand von Tafeln eine genaue Beschreibung des Aufrisses und der Einrichtungen dieser Tempel. Besonders interessant sind die beiden letzten (Tafel III Abb. 4 u. 5), wohl ein Tempel des philisth. Gottes Dagon und einer der einheimischen Göttin Astarte. Nach dem bibl. Berichte (1. Sam. 31 und 1. Chr. 10) legten die Philister nach dem Tode des Saul auf den Bergen von Gilboa dessen Rüstung im Tempel der Astarte nieder und nagelten sein Haupt im Dagontempel an. Auffällig viele Schlangendarstellungen sind in Bēsān gefunden worden. Dieses scheint tatsächlich ein Zentrum des Schlangenkultes gewesen zu sein. Der Name der Stadt: «Beth-Sche'ān» hängt offenbar mit der mesopotam. Schlangengottheit «Schachan» zusammen, also = „Haus der Schlangengottheit“ (S. 20). — So auch schon A. Jirku, Sellin-Festschrift 1927, 83 f. [136]

G. von Rad, *Zelt und Lade* (Neue Kirchl. Zschr. 42 [1931] 476—498). Läßt die alten Einwände gegen eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade Revue passieren: Für die Theologen der deuteronom. Denomination ist sie nur Behälter der Gesetzestafeln. Die älteren histor. Texte kennen nur die Lade als Thron Jahwes und dessen enge Verbundenheit mit ihr: Wo die Lade ist, da ist Jahwe. Die Bezeichnung für die L. war ursprünglich nur 'arōn 'elōhim; die ganze Jugendgeschichte Samuels kennt den Namen 'arōn jahwe nicht! Die umständliche Formel „L. Gottes, über der genannt ist der Name Jahwes“ verrate noch „eine Art Umtaufe, um das Eigentumsverhältnis Jahwes zu diesem Kultobjekt zu legitimieren“ (S. 400). Die Nachrichten über das hl. Zelt Ex. 33 enthalten wiederum nichts über die L. In dem Bereich dieser Gottesanschauung (d. h. vom Kommen Jahwes in der Wolke) ist für die L. und ihren Gottesgedanken kein Raum (S. 491), ja „zwischen der Vorstellung des Kommens Jahwes in das Lager mit der Lade 1. Sam. 4 und der seines Kommens in den Wolken von oben auf das Zelt ist ursprünglich keine Brücke vorhanden“ (ebd.). Moed-Vorstellung und Thronvorstellung schließen sich gegenseitig aus, und damit stammt die L. überhaupt nicht aus der Wüstenzeit (S. 492). Sie ist vielmehr ein Kultgegenstand, der aus dem Kulturlande stammt (S. 495). „Wir können auch die Zelt- und Ladevorstellung wie zwei Strömungen in einem Fluß lange nebeneinander verfolgen. Das Ende ist dann, daß die Zeltvorstellung die Lade-Thronvorstellung ganz verdrängt, bzw. wesentliche Elemente der Ladevorstellung resorbiert hat“ (S. 493). Im Priesterkodex ist die L., als Gesetzesbehälter verstanden, dem Zelt eingestellt (S. 493). Aber auch hier zeigen sich noch auffällige Unausgeglichenheiten: Die L. Aufbewahrungskasten für die Gesetzestafeln und Offenbarungsstätte: Jahwe in dem Zelte wohnend und Jahwes Kabod erscheint zu Zeiten in der Wolke über dem Zelt. Auch hier wird der Verdacht rege, es seien zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Vorstellungsserien zusammengefloßen (S. 479). Immerhin wurde die Jahwetheologie durch die von ihr übernommene Lade-theologie im Kulturlande um wesentliche Elemente bereichert (S. 495 ff.). [137]

A. Bertholet, *Zum Verständnis des Alttestamentlichen Opfergedankens* (Journ. of Bibl. Lit. 49 [1930] 218—233). Gegenüber der früheren Überspannung des *communio*-Gedankens beim atl. Opfer (R. Smith) hebt B. den dynamischen Charakter hervor. So für die Zeremonie des Bestreichens mit Blut beim Sünd-

opfer usw.: „Was sie in einen wie im andern Fall bezweckt, ist offenbar unmittelbare Kraftwirkung... einmal positiv im Sinne der Weihung oder Heiligung als sozusagen direkter Kraftladung, das andere Mal im negativen Sinn der Reinigung als Beseitigung kontagiösen Krankheitsstoffes“ (S. 224). „Bei der Blut-Applikation an die Hörner des Altars läge ihr ursprünglicher und eigentlichster Sinn im Bestreben, dem Altar selber neue Kraft zuzuführen, um ihm an Heiligkeitsstoff zu ersetzen, was ihm durch die Sünden des Hohenpriesters, der Gemeinde... entzogen worden ist“ (ebd.). „Dieselbe Kraftwirkung wie die Blutbestreichung kann natürlich die Blutbesprengung haben... Der Blutritus hat hier... unmittelbar sündentilgende Kraft“ (S. 225). Mit dem Blute wechselt das Öl (Lev. 14, 15 ff.). Offenbar läuft die beabsichtigte Wirkung mit der des Blutes parallel. Unter dem Gesichtspunkt der Kraftzufuhr dürften ferner das Fett beim Heilsopfer, vielleicht auch die Zugabe von Salz begriffen werden (S. 226 f.). „Es ist also immer wieder Kraftstoff, der... auf den Altar kommt, so daß dieser als Kraftträger erscheint“ (Hörner als typische Kraftsymbole, S. 228). Mit Kraft einmal begabt, bedarf er aber sozusagen ständiger Kraftnachfüllung. „Das Numen selber ist der Stärkung bedürftig“ (S. 229), dem diese durch das Opfer immer wieder zugeführt wird. „So wird man dem Verständnis des Opfers ohne Berücksichtigung des dynamistischen Gesichtspunktes nie ganz gerecht werden können“ (S. 230). Vf. weist aber selbst darauf hin, daß mit dieser dynam. Opferauffassung ebenso wieder die Gefahr großer Einseitigkeit gegeben sein könnte, wenn man alles darauf zurückführen wollte. „Wir vermögen dem Verständnis des Opfergedankens nur gerecht zu werden, wo wir eine Mehrheit seiner Wurzel motive anerkennen“ (S. 233). [138]

D. Schötz OFM, *Schuld- und Sündopfer im Alten Testament* (Breslauer Studien z. hist. Theologie Bd. XIII 1930). „Die Arbeit stellt einen Versuch dar, den israelitischen Vorstellungen über die spezifischen Sühnopfer nachzugehen und ihre vermutliche Entwicklung, wie sie vor allem in den mit diesen Sühnopfern verbundenen Zeremonien zum Ausdruck kommt, aufzuzeigen“ (S. VII). Näherhin aber sind es besonders die beiden Arten des Sühnopfers: das Sündopfer und das Schuldopfer, deren Bedeutung herausgearbeitet und deren mögliche Entwicklung dargestellt wird. Es ist wohl alles in Betracht kommende Material bearbeitet, und alle damit zusammenhängenden Fragen sind besprochen. So haben wir eine wertvolle Monographie zur Geschichte des Sühnopfers wie der Liturgie überhaupt. Das 1. Kap. bespricht die Sühnopfergesetzgebung im A. T. an der Hand der Texte mit Einschluß der verschiedenen Gelegenheiten, mit denen diese Opfer verbunden waren (Sühnopfer bei Weihe- und Reinigungsriten, bei Festen, am großen Versöhnungstag). Eine besondere Untersuchung gilt dabei dem Sühnopfer bei Ezechiel. Das Urteil über dessen Stellung zur Gesetzgebung lautet: „Er steht mitten im Fluß einer liturgischen Entwicklung, die lang gebrauchte Riten weiterführte, einiges abstieß, anderes als brauchbar aufnahm und so die ganze systematische Ordnung der Schuld- und Sündopfer ausbildete, wie sie im Gesetz erhalten ist. Er kann aber in keiner Weise als der Schöpfer des Sündopfers oder des Sündopferrituals angesehen werden. Er ist Weiterbildner, der der überkommenen Sündopferpraxis neue Wege wies und vielleicht auch im einzelnen neue Formen gab“ (S. 31). Überall wird zugleich auf das Uneinheitliche in der Opfergesetzgebung hingewiesen, die deutlich zeigt, daß die Ritualen gewordene Größen sind, die im Laufe der Zeit altes Material mit neuen Zusätzen und Weiterbildungen vereinigten (vgl. bes. S. 15 u. S. 21 ff. zu Lev. 16!). — Kap. 2 behandelt dann *Die Ursachen des Sühnopfers*, besonders den Unterschied zwischen Asham-(Schuld-) und Chattat-(Sünd-)opfer. „Der Anlaß zum Ashamopfer ist nach dem Vorausgehenden ein Vergehen gegen die Gottheit selber... Er ist im letzten Grund ein sakrilegischer Akt, der durch die besondere Form des Ashamopfers gesühnt werden

muß“ (S. 44), „Chattatopfer dagegen sind vorzugsweise Bußen für Leichtsinnsünden und Sünden aus Fahrlässigkeit, unter denen die Außerachtlassung bestimmter Reinheitsvorschriften besonders hervortritt... Ein wesentlicher Unterschied zeigt sich erst in der verschiedenartigen geschichtlichen Entwicklung der beiden Opferarten. Das Ashamopfer ist immer Privatopfer geblieben... Das Chattatopfer dagegen... wurde ein wesentlicher Bestandteil des öffentlichen Gottesdienstes in der Weise, daß überhaupt kein Opfer und kein Festgottesdienst ohne vorausgehendes Sündopfer gefeiert wurde“ (S. 51). An diese Untersuchung schließt sich dann die Besprechung des Sühneritus (3. Kap.), d. h. der Opfertiere und des Opferaktes bei beiden Opferarten. Mit Kap. 4 folgt die wichtige Frage nach der *Bedeutung des Blutes in der atl. Vorstellungswelt*, anschließend an die wichtige Stelle Gen. 9, 4. Diese Stelle aber „könne nach dem Wortlaut und im Vergleich mit den späteren Blutverboten (bes. Lev. 17, 10; vgl. Deut. 12, 13) doch wohl nicht anders verstanden werden als in dem Sinne: Es ist verboten, Fleisch samt dem Blute, in noch zuckendem, blutendem Zustande, roh zu verschlingen“ (S. 73). An eine Auffassung des Blutes auf dem Altare als Speise Jahwes sei in Israel nicht zu denken (S. 75). „Die Begründung des Blutverbotes Lev. 17, 11 gebe die histor. Entwicklung dieses Verbotes wieder. Es ist wohl entstanden als Protest gegen animistische Auffassungen, nach denen sich der Mensch mit 'lebendigem' Fleisch neue Kräfte zuzuführen glaubte, und als Protest gegen jahwefremde Kultsitten, so daß die Gottheit die Verwendung des Blutes am Altare ausdrücklich angeordnet hat“ (S. 77). Daß die Salbung lediglich ein „Kennlichmachen, ein Weihen sei, durch das der Gesalbte vor allen andern ausgezeichnet wird“ (S. 85) — so bei der Königssalbung, der Priestersalbung, „denn der König wird der Gottheit nicht geweiht, sondern als der von der Gottheit Erwählte kenntlich gemacht“ (S. 86), scheint mir zu wenig der Bedeutung der Salbung entsprechend. Das Entscheidende ist doch, warum der König durch die Salbung mit dem Öl geheiligt wird. Mitbestimmend ist eben die Eigenschaft des Öles! Der König heißt außerdem doch ausdrücklich der „Gesalbte Jahwes“! Auch Kap. 5 über *Die Bedeutung der Sündopferzeremonien* enthält eine Reihe für den atl. Kultus wichtiger Fragen. Die Blutzeremonie beim Sündopfer d. h. die Zeremonie des Blutstreichens und Blutsprengens über den Altar habe sich „vom Rituale der Tempelweihe oder Tempelwiederweihe, die ja durchaus als Entsündigung aufgefaßt werden kann“, entwickelt (S. 92). Die Sündopferzeremonien waren ursprünglich Altar- und Heiligtumsriten, und „Ausgangspunkt für die geschichtliche Entwicklung der Riten des Sündopfers ist wohl das Zeremoniell des Versöhnungstages“ (S. 121). Gerade in bezug auf das letztere wird in § 18 (S. 98 ff.) nach dem Zusammenhang mit der bekannten Sühnezeremonie am babylon. Neujahrsfest gefragt. Hier heißt es zunächst, daß „mit dem Ritus des israelitischen Sündenbockes das babyl. Ritual offenbar nichts zu tun habe“ (S. 99). Aber S. 101 wird doch gesagt, daß wohl „die gleiche Vorstellung von Wegschaffen und Vernichten jeder dem Volke anhaftenden Unreinheit und Sünde in der Zeremonie mit dem Azazelbock wirksam sei“. Darauf kommt es aber doch gerade an. Hier hätten übrigens jetzt auch die hethitischen Parallelen herangezogen werden sollen! Ebenso wird S. 97 gesagt, daß „nach israelit. Vorstellung das Sündopfertier kein Träger der Unreinheit sei“, S. 101 aber doch zugegeben, daß der Sündopferbock und der Sündopferfarren beim Ritus des großen Sündopfers bzw. der Tempelweihe „in gewisser Beziehung Träger von Unreinheit seien“ (S. 101). Diese Gedanken wurden aber nach dem Vf. auf das allgemeine Sündopfer übertragen! Für den Azazelbock wird mit Recht hervorgehoben: „Aus der Gegenüberstellung mit Jahwe (Lev. 16, 8) geht eindeutig hervor, daß es sich um ein dämonisches Wesen handelt, das Jahwe entgegengesetzt ist und das seinen Aufenthalt in der Wüste hat“ (S. 102 f.). — Das Schlußkap. S. 115 ff. endlich versucht einen *Überblick über die geschichtl. Entwicklung des Sühnopfers*, zunächst „der

Sühnopferforderung in der Geschichte Israels“, sodann des „Sühnopferrituals“ zu geben. Mit Recht wird angenommen, daß „es seit ältester Zeit bestimmte Opfergaben . . . gab, die einen besonderen Buß- und Sühnecharakter hatten“. Auch die Geschichte, so lückenhaft die Überlieferung ist, berichtet, daß Gelder als Asham- und Chattatgelder gegeben wurden (2. Kön. 12, 15—17: unter König Joas gegen Ende des 9. Jh.). Dazu kommt noch die wichtige Stelle Hos. 4, 8. Die Ausgestaltung der Opferritualien war natürlich Sache der Entwicklung! — Dann noch etwas Methodisches! S. 75 wird die Vorstellung, „daß das Blut Speise Jahwes sei“, durch den Hinweis auf die einzigartige religiöse Höhe des israelitischen Gottesgedankens als für Israel unmöglich erklärt und als Beleg wird Ps. 50, 13 angeführt! S. 117 aber wird dann doch mit Recht gesagt, daß „im religiösen Leben oft neben den erhabenen Vorstellungen über Gott und Göttliches massiv-volkstümliche Anschauungen wuchern“. M. E. liegt hier die Erklärung auch für manche Züge im Sühnopferritual! Es läßt sich eben nicht alles immer auf einen Nenner bringen!

[139]

W. Wittekindt, *Nachleben dionysischer Mysterienriten?* (Arch. f. Rel.-Wiss. 28 [1930] 385—392). Gibt zunächst einige Berichtigungen zu R. Eislers gleichnamigem Aufsatz im Archiv 27 (1929) 171 ff. Wendet sich gegen die Erklärung des Namens für den Az'azel-Bock = „weggeschickter Bock“. Das „Los für Az'azel“ steht dem „Los für Jahwe“ in ganz offensichtlich dualistischer Weise gegenüber. Und die jüd. Theologie habe allem Monotheismus zum Trotz in Az'azel einen gefallenen Engel gesehen, der im Gegensatz zu Jahwe stand, und für den der mit der Sünde des Volks beladene Bock bestimmt ist (S. 385 f.). Bei der in Toldoth Ješu erwähnten Sitte des Zerreißen und des Rohessens des Bockes, die übrigens auf den Az'azel-Bock nicht allein beschränkt sei, handle es sich um einen bekämpften heidn. Ritus. — Dann kommt W. auf die Parallele zwischen dem babyl. Neujahrsfestritus und dem bibl. Versöhnungstag zu sprechen und macht noch auf bestimmte gemeinsame Züge aufmerksam (S. 388 ff.): So auf das seltsame Weinen des Hohepriesters und das Weinen des Königs im babyl. Ritual, auf die Namensnennung des verehrten Gottes, auf die Bedeutung des Allerheiligsten als Schicksalsgemach. Am 10. Tag des Festes fand offenbar die Hochzeit des Gottes Marduk und der Šarpanit statt im „Festhaus der Steppe“, dem „Hause des Frohlockens der Igigi“, im Assyrischen „bit ḥamri“ = „Haus des Bräutigams“ genannt. Damit wird Hohesl. 2, 4 in Zusammenhang gebracht. In der „Prozession der Töchter von Jerusalem“ am Versöhnungstag sei an die Stelle des Weinhauses der Weinberg getreten (Hohesl. 7, 3). Man feiere dabei offenbar die Nachahmung der Hochzeit der Fruchtbarkeitsgöttheiten, wie in Bab. den Hochzeitsfesttag des Marduk und der Šarpanit (= Ištar). Da die Prozession nach der Mišna nicht am Laubhüttenfest stattfand, sondern trotz des so ganz anders gearteten Festcharakters am großen Versöhnungstage, könne dies nur durch den Einfluß des babyl. Neujahrsfestes erklärt werden. „Aus ihm, nicht etwa aus dionysischen Riten stammt diese eigenartige Verbindung des Versöhnungstages mit dem Weinkult und dem Hochzeitszug in die Weinberge. Dann aber aus einer Zeit, in der die Feier des babyl. Neujahrs in Jerusalem Pflicht war, aus Manasses Tagen, aus der Zeit vor dem Exil“ (S. 391 f.). — Befremden erregt der Satz S. 387 f., daß bei der Erklärung des Bockes „für Az'azel“ der Hinweis Zimmerns auf eine babyl. Parallele am Neujahrsfest auf atl. Seite noch gar nicht ernstlich beachtet worden sei! Das habe ich doch bereits in meinem Buch *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung* 1925 (!) S. 134 f. getan. Weiter kommen dazu jetzt, eben im Anschluß an meine Arbeit, die Aufsätze von F. Schollmeyer (s. Jb. 10 Nr. 145) und S. Landersdorfer (s. unter Nr. 130).

[140]

Ad. Wendel, *Das israelitisch-jüdische Gelübde* (1931). Eine positive Darstellung der gesamten Traditions- und Gesetzesmaterie, die als

Einleitung zu der vom Vf. vorbereiteten Bearbeitung des Mischnatraktates über das Gelübde („Nedarim“ und „Schebuot“) dienen soll. Ja die Darlegungen werden zu einem Gesamtüberblick über das Werden und Wesen des Gelübdes im Judentum schlechthin. Zu diesem Zweck gibt der Verf. zunächst einen Längsschnitt in Form eines Abrisses der Geschichte des Gelübdes in Israel und bei den Juden von der vorexilischen Zeit durch das ganze A. T., in der Zeit Jesu durch das MA hindurch bis in die neueste Zeit. Interessant sind besonders die Ausführungen über die Stellung des modernen Judentums zu dem Gelübde (S. 75 ff.). Dann folgt als Ergänzung ein Querschnitt, indem ein ganz bestimmtes Gelübde, d. i. das Abgeloben von bestimmten Speisearten, in seinem Werdegang durch die verschiedenen geschichtl. Etappen dargestellt wird. Den Abschluß bildet die systemat. Darstellung der gesamten mit dem Gelübde zusammenhängenden Materie, d. h. der Praxis des Gelübdes, wie sie im Laufe der Zeiten sich herausgebildet hat und in den offiziellen Schriften des Judentums niedergelegt worden ist: Die Termini beim Gelübdewesen, Wortlaut und Formeln von Gelübden, Person des Gelobenden, Anlaß, Ort und Gegenstand der Gelübde, dann Verpflichtungskraft und Umgehung von Gelübden. Das Ganze ist somit eine abschließende Monographie des israelit.-jüdischen Gelübdes und als solche von einem Fachmann bes. zu begrüßen. Überall treten dem Kenner die Parallelen zu der Auffassung und Behandlung des Gelübdes in der katholischen Moral und Askese entgegen. Man vgl. bes. die Bestimmungen über die Aufhebung der Gelübde S. 138 ff. Vf. erkennt auch den positiven relig. Wert des Gelübdes, entgegen anderen modernen Auffassungen, an (S. 12 f.). Wertvoll sind nicht zuletzt die Ausführungen über das bis in die Gegenwart bestehende Institut des sogenannten „Kol Nidre“ (S. 60 ff. u. 142 ff.), „einer Art Kirchenablaß“ im Judentum. „Es handelt sich um eine allgemeine Auflösung von Gelübden, nicht im Hinblick auf konkrete Fälle. Diese Generalreinigung für die Dauer (— die besonders am Versöhnungstag vorgenommen wird —) betrifft neben Gelübden auch: Enthaltungsgelübde..., Schwüre und Bannungen“ (S. 61, vgl. den Wortlaut der Formel S. 147 f.). Auch diese Einrichtung wird mehr positiv beurteilt: „Daß man die Einrichtung gerade mit Num. 15 verbinden wollte, weist doch auf Sündenangst hin. So glaube ich aus K. N. die Absicht der Beruhigung und Tröstung furchtsamer, gequälter Gemüter heraushören zu dürfen. So ist es gerade auf dem Boden strenger Wertung der Gelübde durch das Volk begreiflich. K. N. ist eine seelsorgerliche Hilfe. Mit Recht sagt Friedenthal: 'Um das tägliche Gewissen der Gläubigen zu beruhigen'“ (S. 64). Vgl. weiter dazu die Ausführungen S. 150 f. Auch hier heißt es: „So liegt der eigentliche Sinn von K. N. meines Erachtens weniger in dem Entbundenwerden hinsichtlich des Objektes der Gelübde als in der Selbstberuhigung hinsichtlich der Tatsache sündhaften Gelobens überhaupt.“ [141]

P. Heinisch, *Die Trauergebräuche bei den Israeliten* (= Bibl. Zeitfr. 13. F. Heft 7/8). — Ders., *Die Totenklage im A. T.* (ebd. Heft 9/10. Münster 1931). Beide Büchlein bieten, dem Zweck der ganzen Sammlung entsprechend, lediglich Zusammenstellungen des Materials über die beiden zusammenhängenden Fragenkomplexe im A. T., unter Heranziehung der Parallelen aus der antiken, besonders altoriental., und der modernen, wieder mit Vorliebe semit. Religionsgeschichte. Für die Trauerbräuche werden dabei, eben im Zusammenhange der allgemeinen Religionsgeschichte, religionspsycholog. Erklärungen gegeben. Zur Orientierung wohl geeignet, neue Gesichtspunkte ergeben sich nicht. [142]

L. Finkelstein, *Hannukkah and its origin* (Jewish Quarterly Rev. 22 [1931] 169—173). Berichtet über O. Sh. Rankin, *The origins of the festival of Hanukkah. The jewish New-Age festival* (Edinburgh 1930). Der 25. Kislev mag ursprünglich ein Naturfest gewesen sein, eine Feier der Wiedergeburt der Sonne und Verlängerung des Tages; die relig. Redeutung kann erst später hinzugekommen

sein. Die Priester fixierten die Reinigung des Tempels auf den 25. Kislev, weil dies der Tag der Profanation des Heiligtums war. Wenn bereits die vormakkabäischen Juden diesen Tag unter einer gewissen Form feierten, so kann Antiochos gerade diesen Tag zur Entweihung des Tempels gewählt haben. Möglich ist aber auch, daß Antiochos veranlaßt wurde durch ein auf den 25. Kislev fallendes heidnisches Sonnenwendfest. Das Lichteranzünden kann dem Laubhüttenfest entlehnt sein, vgl. II. Mach. 10, 1—8, wo berichtet wird, daß die Juden die Reinigung des entweihten Tempels wie das Laubhüttenfest feierten. Doch ist auch Herübernahme eines älteren heidnischen Gebrauchs nicht ausgeschlossen. Die mit jedem Tage abnehmende Zahl der Lichter kann andeuten, daß das Zunehmen des Sonnenlichtes das Anzünden von Lichtern allmählich entbehrlich macht. H. H. [143]

N. S. Doniach et C. D. Rappaport, *Le premier maarib de Pourim* (Rev. des Etudes Juives 91 [1931] 28—34). Die einzelnen Riten der jüd. Gemeinden unterscheiden sich bes. durch die Piyyutim (Poesien, Lieder), mit denen die traditionellen liturg. Gebete bereichert wurden, vor allem in Spanien, aber auch in Frankreich, wo die Maḥzorim des 13. und 14. Jh. besondere Hymnen (Maarib) für Ostern, Laubhütten und Neujahr enthalten. Ein solcher Maarib besteht in der Regel aus 2 Einleitungstrophen mit Invokationen, einem alphabet. Akrostichon und 2 Schlußstrophen. Im Maḥzor Vitry findet sich auf S. 583 ein Maarib für das Purimfest, der dem Menahem ben Aharon (zwischen 1140—1249) zugeschrieben wird und eine Parodie des Maarib für die erste Osternacht ist. Eine Variante dieses Maarib ist das Trinklied für Purim im Maḥzor Benjamin (13. Jh.). Rabbi Meïr ben Isaak, der Dichter des Maarib auf die erste Osternacht, lebte gegen Ende des 11. Jh., der Maarib für Purim wurde geschrieben am Anfang des 12. Jh.; zu Beginn des 13. Jh. fügte Rabbi Menahem ben Aharon das Akrostichon hinzu und verbesserte den Stil. H. H. [144]

3. Liturgisch wichtige Bücher und Einzelstellen des A. T.

C. Gebhardt, *Das Lied der Lieder, übertragen, mit Einführung und Kommentar* (1931). Eine Erklärung des H. L. als einer Art des antiken Mimos. Siehe dazu bes. C. Budde, *Christliche Welt* 45 [1931] 957—960. [145]

H. v. Lassaulx, *Psalmenbuch* (2. Aufl. 1931). Siehe zur 1. Aufl. Jb. 10 Nr. 170. Unsere Bemerkungen bestehen weiter! [146]

H. Schmidt, *Das Meerlied — Ex. 15, 2—19* (Zschr. f. atl. Wiss. N. F. 8 [1931] 59—66). Faßt diesen Teil als Dankliturgie eines einzelnen, u. zw. als solche, die bei dem großen Gemeindefest der Gelubdeopfer (im Anschluß an das Thronbesteigungsfest Jahwes) zur Aufführung kam (S. 63). Dazu wird eine kurze Einführung in die Gattung der Danklieder gegeben (S. 62 f.) und S. 63 ff. eine Aufteilung des Liedes in Chorgesänge und Einzellieder vorgenommen: Einzelstimme V. 2. Chor A. V. 3—5. Gemeinde V. 6—7. Chor B. V. 8—10. Gemeinde V. 11. Chor A. V. 12—13. Chor B. V. 14—17. Gemeinde V. 19. Die Charakterisierung als Dankliturgie ist zwingend. Auch die vorausgeschickte Übers. des Meerliedes ist sehr hübsch. [147]

A. Allgeier, *Die erste Psalmenübersetzung des Heiligen Hieronymus und das Psalterium Romanum* (Biblica 12 [1931] 447—482). Geht gegenüber der Behauptung De Bruynes, daß das Psalterium Romanum nicht von Hieronymus stamme, sondern geradezu das Gegenstück einer hieronymianischen Version sei (s. Jb. 10 Nr. 163), aufs neue auf dieses Problem ein: „Im röm. Kreis hat H. die entscheidenden Jahre verlebt, und an die Bedürfnisse der röm. Kirche denkt er überall und allezeit. Im Ps. Rom. ist aber zum mindesten die älteste nachweisbare stadtröm. Tradition erhalten. Sollte es auch nicht das Werk des Kirchenvaters sein, so ist doch damit zu rechnen, daß es irgendwelche Spuren seiner Arbeit enthält“ (S. 448). Im Folgenden werden die Gründe De Bruynes im einzelnen untersucht, besonders die

Behauptung, daß die 1. Rezension des hl. Hieronymus (α) in Fragmenten d. i. Zitaten der älteren Briefe und in den *Commentarioli* noch vorliege, geprüft. Resultat: „Wird man vor die Wahl gestellt, welche Textgestalt den Anforderungen, die an die zu findende erste Psalmenrevision zu stellen sind, am meisten entspricht, α oder Hr, so scheidet α glatt aus. α ist nicht nach der LXX geformt, sondern wesentlich an den Übersetzungen des Aquila, Theodotion und Symmachus orientiert... Man kann in diesem Text nur dann die Vorzüge finden, welche De Bruyne ihm nachrühmt, wenn man von allen hexaplarischen Spuren, die reichlich über ihn verteilt sind, absieht und alle Äußerungen des h. H., in denen er selbst Rechenschaft über seine leitenden Gesichtspunkte ablegt, übergeht“ (S. 472 f.). Auch „der Textbefund von Hr selbst steht der Tradition, wonach Hieronymus am Ps. Rom. beteiligt ist, nicht mehr so schnurstracks entgegen, wie De Bruyne behauptet“ (S. 481). Bei der Ansicht des letzteren ergibt sich zugleich die kirchenhistor. wichtige Frage: „Welcher überlegene Geist hat diese Form (scil. das Ps. R.) geschaffen, der historisch eine so erfolgreiche Mission zugefallen ist?“ (S. 482). — Bes. ist noch auf die wichtige Darlegung (S. 455 ff.) aufmerksam zu machen, die bei De Bruyne übersehen ist: „Hieronymus orientiert sich dauernd (scil. bereits in der römischen und sogar vorrömischen Periode, wie die Briefe aus dieser Zeit ergeben) an Aquila, Theodotion, Symmachus, ferner an der Quinta und Sexta, und greift nicht selten unmittelbar auf das Hebräische zurück“ (S. 457). „Das hermeneutische wesentliche Rüstzeug, mit dem der Exeget arbeiten mußte, hat sich Hieronymus in dieser Zeit angeeignet. Wesentlich Neues hat er sich später nicht mehr anzu-eignen nötig gehabt: er brachte nach Rom die Kenntnis der LXX, die Kenntnis der griechischen Übersetzungen... und die Kenntnis der hauptsächlichlichen griechischen Ausleger, vor allem des Origenes“ (S. 459). Diese Tatsache muß in Zukunft für die Beurteilung der Arbeit des H. in Rechnung gestellt werden. Und so faßt sie A. auch nach der bekannten Stelle in der *Praefatio* zur hexaplar. Ps.-übersetzung dahin auf — nicht daß er eine Korrektur des lat. Psaltertextes nach der LXX meine, sondern daß es ihm auf die Richtigkeit der lat. Übersetzung ankam, d. h. er stellte unter Zuhilfenahme des $\mathcal{A}\Theta\Sigma$, sogar unter Berücksichtigung des Hebräischen, da und dort den Text richtig“ (S. 471. 465). [148]

A. Allgeier, *Die Psalmen in der mozarabischen Liturgie und das Psalterium von Saint-Germain-des-Prés* (Span. Forschg. der Görresges. I 3 [1931] 179—236). Behandelt die Herkunft des berühmten Psalmentextes, des Sangermanense (Gr). Dieser hat seine Form unter dem Einfluß des mozarab. Psalters erhalten. [149]

C. Kuhl, *Von den Gattungen religiöser Lyrik in Psalter und Gesangbuch* (Theolog. Blätter 10 [1931] Sp. 99—104). Darlegung der von H. Gunkel erarbeiteten bekannten Gattungen des atl. Psalters an der Hand der Lieder des modernen kirchlich-evangel. Gesangbuches zu dem Zwecke, „um durch Vergleichung mit unserem modernen Gesangbuch zu zeigen, inwieweit sich Gunkels Beobachtungen auch für unsere Gesangbuchlieder als richtig erweisen, und zugleich, um den Nachweis zu erbringen, wie fest die literarischen Gattungen in ihrer Form sind, indem sie sich zum Teil unverfälscht bis auf den heutigen Tag erhalten haben“ (Sp. 99). Verglichen und geprüft werden auf diese Weise: die Hymnen, mit ihrer Unterform und Untergattung der „jahwe-malach-Psalmen“ oder Thronbesteigungslieder; die Klagelieder des Volkes und des einzelnen, die Dankopferlieder und schließlich einzelne Beispiel der sogenannten „Mischgattungen“. Zuletzt wird die Frage aufgeworfen, „wie diese eigentümliche Erscheinung der gattungsgemäßen Übereinstimmung der Psalmen und der Kirchenlieder zu erklären ist. Es bestehen 2 Möglichkeiten, je nachdem eine bewußte oder unbewußte Nachahmung vorliegt. Beides ist anzunehmen; jedes an seiner Stelle“ (Sp. 103). Besonders wichtig und interessant ist dabei die 2. Möglichkeit: daß der Dichter

tatsächlich noch durchaus die einzelne Gattung verstanden hat und sie unbewußt nachahmte. „Wir können also wie bei vielen... ein zähes Festhalten und Beachten der überlieferten alten literarischen Formen feststellen“ (Sp. 103). Das Schlußurteil des Vf. ist richtig (Sp. 103 f.): „Wir müssen uns davor hüten, verleitet durch unser eigenes subjektives Geschmacksurteil, gering zu denken über literarische Formen und Formensprache. Vielmehr kommt es darauf an, durch ihre sorgfältige Beobachtung zur Grundstimmung des einzelnen Psalms durchzudringen, seinen Sitz im Leben genauer kennenzulernen und damit den Schlüssel... zum Eintritt in den Wundergarten der atl. religiösen Dichtung zu gewinnen.“ [150]

H. Schmidt, *Grüße und Glückwünsche im Psalter* (Theol. Studien und Krit. 103 [1931] 141—150). Geht aus von einem umfassenden poetischen Gruß, der ihm beim Besuch eines palästin. Felachendorfes von dem Schech dargeboten wurde, und sucht „diese Art von Grußgedichten auch... in der altisraelit. Literatur“, näherhin im Psalter nachzuweisen. Er findet sie in Ps. 128 (Vulg. 127). Hier wird ein einzelner begrüßt, u. zw. nicht etwa im Tempel, sondern vielmehr in seinem Hause. „Hier ist sein Acker..., hinter ihm, im Schatten seiner Tür, sein Weib. Um ihn her, wie Ölbaumreiser..., die Schar seiner Kinder. Das alles wird nicht etwa verheißen oder gewünscht. Das hinnē kēn ist gleichsam die aufgehobene Hand, womit der den Gruß Sprechende auf all das sichtbare Glück hinweist, das seinem Gastfreund geschenkt worden ist“ (S. 142). Sodann Ps. 133 (132) ist der „Gruß eines Ankommenden“. Daß zwei Brüder, erwachsene und verheiratete Männer, ihr Haus miteinander teilen, sieht man im Orient nicht selten. Das bedeutet für den jüngeren Bruder und seine Familie einen steten Druck, eine Art Hörigkeit. Das aber ist die Freundlichkeit des Grüßenden, daß er die Lebenslast dieser Menschen nicht übersieht, sondern sie vielmehr als etwas „Trautes“ und „Schönes“ aufzeigt. Ps. 127 (126) ist ein Gruß und Wunsch aus Anlaß der Geburt eines Kindes. Hierzu werden 2 schöne orientalische Parallelen angeführt. Dazu kommt Hiob 5, 17—27 als „Gruß an einen schwer Geschlagenen, ein Wort der Teilnahme und des Trostes“ (S. 148). Endlich werden auch Ps. 1 und Jer. 17, 5—8 in den Kreis der Betrachtung gezogen; „denn das 'ašrē hā-'iś kann man geradezu als ein Kennwort der hier aufgewiesenen Dichtungsgattung bezeichnen“ (S. 149). Freilich hat sich in Ps. 1 und Jer. 17 „die ursprünglich der profanen Lyrik zuzurechnende Gattung so ganz ins Religiöse erhoben, daß man hier als den Grüßenden unwillkürlich einen berufenen Hüter der Religion, einen Schriftgelehrten (Ps. 1) oder einen Propheten (Jer. 17) vor Augen sieht“ (S. 150). [151]

A. Schulz, *Bemerkungen zum 2. Psalm* (Theol. u. Gl. 23 [1931] 487—497). Gegenüber der bisherigen Auffassung von Vs. 3 als einer Rede der heidnischen Könige von Vs. 1 u. 2 sind die Worte als Fortsetzung der Rede des Dichters in Vs. 1 u. 2 zu fassen. Dann will man in Israel heidnische Fesseln abwerfen. Der König von Jerusalem, der Gesalbte Jahwes, merkt, wie feindliche Scharen etwas gegen Jerusalem unternehmen wollen. Das will er verhindern. Er will die Schlingen, die sich zusammenziehen, zerreißen. Er weiß Jahwe auf seiner Seite. — Sodann Vs. 7. Hier gelte für die Worte «אֵל חַק» (so zu lesen statt חַק אֵל) das Gesetz der Umkehrung, indem das nomen regens und das nomen rectum ihre Plätze tauschen und so das erste Wort אֵל als abhängig von dem zweiten zu betrachten ist. Dafür werden mehrere Fälle aus dem Hebräischen und dem Akkadischen angeführt. Die Stelle ist dann einfach zu übersetzen: „Laßt mich verkünden einen Gottespruch!“ [152]

Mc. Neil, *The Twenty-Third Psalm* (1931). [Hat dem Referenten nicht vorgelegen.] [153]

Ath. Miller OSB, *Ps. 42 in der Meßliturgie* (Benedikt. Mschr. 13 [1931] 272—276). Die heutige Stellung des Ps. im Staffeigelbet der Messe ist weder sehr alt noch allgemein. Die morgenländ. Lit. kennt ihn nicht, und auch in der abendl.

ist er erst seit der 2. Hälfte des 11. Jh. an seinem jetzigen Platz. Auch hier wurde er zunächst nur privatim vom Priester sei es in der Sakristei sei es auf dem Wege zum Altar gebetet. Im Missale Pauls III. (1550) ist seine Rezitation noch freigestellt. Erst das Missale Pauls V. hat ihn endgültig in die Meßgebete eingereiht. Nur die einführende Antiphon *Intrabo ad altare Dei* ist viel älter und wurde nach dem Zeugnis des Ambrosius von den Neugetauften nach der Taufe beim Zuge aus der Taufkapelle zur ersten Meßfeier und Kommunion gesungen. Als Eingangsantiphon zur Messe findet sie sich etwa seit der Zeit Karls des Gr. — Der Ps. in seiner jetzigen Stellung wird verschieden aufgefaßt: mit vorwiegend ernstem Charakter „als Ausdruck des Verlangens nach entsündigender, erleuchtender Gnade“ oder als Ausdruck der Freude der Seele, die zum Opferaltar schreitet. M. nimmt ihn in der letzteren Weise. Es folgt alsdann eine Erklärung seines Aufbaues und Inhaltes im Zusammenhang mit der Liturgie. Zum Schluß noch eine Anleitung zur praktischen Verwendung des Grundgedankens des Psalmes wie der Psalmen überhaupt. Wir brauchen in dieser Beziehung nicht ängstlich zu sein. „Die Psalmen, auch diejenigen, welche ursprünglich ganz bestimmte Ereignisse und Verhältnisse berücksichtigen, haben durch ihre Aufnahme in den Psalter und in die Liturgie allgemeine Bedeutung erhalten; sie sind Gebets-typen und Gebetsformeln für alle ähnlichen Fälle aller Zeiten geworden“ (S. 275).

[154]

J. Aistleitner, *Zu Ps. 68* (Bibl. Zschr. 19 [1931] 29—41). Der vielumstrittene Psalm ist „ein Siegeslied nach einer Edom bereiteten Niederlage“ (S. 30) folgenden Aufbaus: V. 2—7 Preis sei Gott, der sich Israels in seiner Not annahm, dem Volke zum Siege verhalf und die Feinde demütigte. 8—15: Gott stand Israel schon während des Wüstenaufenthalts bei, indem er es wunderbar nährte. 16—24: Diese Wohltaten an Israel erregen die Mißgunst der Nachbarn. Gott steht jedoch ihnen gegenüber mit seiner Hilfe bei, er erobert Edoms Gebiet, bringt die Rebellen zur Ruhe, bzw. vernichtet sie. 25—28: Beschreibung des festlichen Siegeszuges. 29—36: Bitte um Gottes Schutz auch für künftige Zeiten; in die Bitte spielt die Hoffnung eines weltumfassenden messianischen Reiches hinein (S. 39). Dies wird im einzelnen durch viele neue Lesungen und Emendationen des Mas. Textes begründet. — Da auch die Nordstämme Zabulon und Nephtali am Festzug teilnehmen (V. 28), wird man für die Abfassung an eine solche Zeit denken müssen, wo diese noch Jerusalem untertan waren, d. i. die Zeit Davids oder Salomos. Erstere dürfte wegen der Erwähnung des Tempels (V. 30) nicht in Betracht kommen. „Es wird also dabei bleiben können, daß der Ps. zur Zeit Salomos verfaßt wurde“ (S. 40). S. 36—39 Übersetzung des ganzen Ps. auf Grund des so emendierten Textes.

[155]

Lewis B. Radford, *Psalm LXXXIV. A study in the history of Biblical Interpretation* (The Expository Times 42 [1930/31] 556—562). Übers. und Erklärung des Ps., einer Bezugnahme auf die verschiedenartigen Erklärungen und Übers. einzelner schwieriger Stellen. R. faßt ihn „as it came first from the heart of the faithful Israelite dwelling far away from the sanctuary, or making his toilsome way to the Holy City. So studied, the psalm speaks simply and directly again to all who live in like circumstances“ (p. 562). Dieser Auffassung folgt auch die Erklärung des Ganzen. Besonders die schwierige Stelle V. 6 von den „*mesillôt bilbābām*“ (*ascensiones in corde suo disposuit*) gilt von dem abwesenden Israeliten: „The absent Israelite keeps vividly in mind the highways that lead home to Zion. He is always remembering them as he saw them last, or already contemplating them as he sees them in the hope of the future“ (p. 558). Bei dem *vallis lacrymarum* (hebr. *‘emeq habbākā*) ist *bākā* „more probably... the balsam tree... called the weeping-tree from its exuding ‘tears’ of gam. It grows in arid valleys, and the name of ‘bakha valley’ may have been the name of a particular valley or a standing description of waterless valleys in general“ (p. 558). Sodann „the pilgrim’s faith makes the

dry desert 'a place of springs'... The water in this verse may be a literal reference to actual rain, the breaking of the drought; but it may rather be a metaphor for the comfort of God's presence realized by the trustful pilgrim" (p. 559). — Zum Schlusse folgt noch ein Ausblick auf die vielfache Verwendung des Ps. bei den großen Gestalten der Kirchengeschichte wie in der heutigen mystischen Auslegung. [156]

A. Pohl SJ, *Das verschlossene Tor Ez. 44, 1—3* (Biblica 13 [1932] 90—92). Die Stelle ist wichtig, da sie im Offizium der *Immaculata Conceptio* auf diese angewendet wird. P. verweist auf das Buch von Eckhardt Unger, *Babel, die heilige Stadt* (1930), wo am Ende der Prozessionsstraße von Babylon eine „heilige Pforte“ (bâbu ellu) erwähnt wird, die vermauert war. Ausgestattet mit einem großen «Ehrenhof», war sie die Durchgangspforte, das Eingangstor der prachtvollen Götterprozession des Marduk. Nur für diese Götterprozession... wurde diese «hl. Pforte» zweimal im Jahr geöffnet. Auf sie scheint der Prophet Ezechiel Kap. 44, 1—3 anzuspielen. Das ganze prophet. Gesicht vom neuen Tempel (C. 40—48) trägt ja als Tagdatum „Am Neujahr, am 10. des Monats, an eben diesem Tage“ (40, 1). Und dieser Tag ist nach Kugler SJ, *Von Moses bis Paulus* S. 194 ff. eben das Neujahrsfest in Babylon, u. zw. der 10. Tag, an welchem die Prozession stattfand. — Vgl. dazu übrigens schon meinen Hinweis auf diese hl. Pforte in Babel, im Anschluß an E. Unger, *Der Turmbau zu Babel* (Zschr. f. atl. Wiss. 1927, 962 ff.) in diesem Jb. 8 Nr. 148. — Ich bemerke außerdem, daß bei Ezechiel doch der König sich in dem Tore, d. i. wohl in dem Torhofs niederlassen darf, „um das Opfermahl vor Jahwe zu verzehren“. Beachte die bevorzugte liturg. Stellung des Königs! [157]

B. Alfrink, *Das Wort צֶבֶן in Job 21, 33; 38, 38* (Biblica 13 [1932] 77—86). Die Stelle ist insofern liturgisch wichtig, als die 2. Antiphon der Laudes des Festes des hl. Stephanus, sowohl am 26. XII. wie am 3. VIII. (Aufindung des Grabes), *Lapides torrentes illi dulces fuerunt: ipsum sequuntur omnes animae iustae* der vorhieronymianischen lat. Übersetzung von Job 21, 33 entnommen sind, wie schon Vaccari, *Biblica* 3 (1922) 51 Anm. 1 (s. Jb. 2 Nr. 229) bemerkt hat. Darüber hat auch bereits F.-M. Abel, *Lapides torrentis* in der *Rev. Bibl.* 32 (1923) 598—601 gehandelt. Vf. stellt fest, daß das entscheidende Wort צֶבֶן, das sonst außer Job 38, 38 nicht mehr im A. T. vorkommt, nach der Mehrzahl der alten Übers. die Bedeutung „Stein“ haben muß. Die Stelle selbst geht auf die Bestattung der Gottlosen in dem Sinne, daß ihnen die Steine aus dem Bache noch süß sind. Für die Bedeutung der Steine verweist er sodann auf die archäologisch belegte wie heute noch bei den Beduinen und Fellachen Palästinas beobachtete Sitte, die Grabstätten ihrer Toten mit Steinen zu überdecken. Die Steinbedeckung, welche das Grab vor wilden Tieren schützen soll, wird öfters ersetzt durch eine bloße Umrahmung der Grabfläche mit Steinen. Und daß man diese Steine öfters oder gewöhnlich aus dem Strombette der Wadis genommen hat, wird wohl zutreffen. Die Stelle in Job lautet dann: „Süß sind ihm die Steine aus dem Bachtale —, Und alle Welt geht hinter ihm her — Und vor ihm eine Menge ohne Zahl.“ — Auch in 38, 38 gibt die Bedeutung „Stein“ einen guten Sinn. [158]

4. Altjüdische Archäologie.

H. W. Beyer u. H. Lietzmann, *Jüdische Denkmäler I. Die jüdische Katakomben der Villa Torlonia in Rom* (= Studien z. spätantiken Kunstgesch. hg. von H. Lietzmann u. G. Rodenwaldt. 4. Berlin 1930). Den ersten Bericht über die neuentdeckte jüd. Katakomba in Rom gab R. Paribeni, *Catacomba giudaica sulla Via Nomentana* (Not. degli scavi 17 [1920] 143—155). Unser Band enthält eine Neuaufnahme und Beschreibung der Anlage. Er umfaßt 2 Teile: Die Darstellung des archäolog. Befundes der Katakomba von H. W. Beyer (S. 1—14) mit Textabb.

und schönen Lichtdrucktafeln. Bes. hervorgehoben werden dabei die einzelnen dargestellten Symbole und Grabutensilien. Von letzteren eine Öllampe und besonders zwischen den Loculi Spuren von kleineren und größeren tellerartigen Gefäßen (1), die flach an der Wand angebracht gewesen sein müssen (S. 3). Unter den jüd. Symbolen sind zu nennen: der 7armige Leuchter (sehr oft), dann ebensooft der Ethrog und das Neujahrshorn (s. bes. Abb. 8; Taf. 6 u. 9 b); dann einmal zwischen zwei großen Kandelabern ein reichverzierter Giebelbau als Thoraschrein (Taf. 13) und die Gesetzesrolle (Taf. 4). Außerdem finden wir 2 Landschaften mit weidenden Tieren (Taf. 14 b) und einmal 2 Pfaue, die mit dem Schnabel Gräser und Blumen picken (Taf. 9 b). Zuletzt auch „ein Zeichen, das bis auf eine kleine Abweichung am unteren Arm einem Hakenkreuz gleicht und darum in einer jüd. Katakombe besonders auffällt“ (S. 5 f.; siehe dazu Taf. 16 b). — Der 2. Teil enthält eine Beschreibung der einzelnen Malereien durch H. Lietzmann, bes. auch eine Deutung der einzelnen Symbole (S. 15—27). Der 7armige Leuchter, der ja auch sonst in Synagogenfunden häufig auftritt [jetzt auch in Dscherasch im Ostjordanland auf einem Mosaik aus der Synagoge!] wird (entgegen anderer eschatolog. Deutung) erklärt einfach als „Symbol des Gottesdienstes“ für den Juden in der Diaspora nach dem Untergang des Tempels (S. 17 f.). „Damit ist natürlich nicht gesagt, daß der Leuchter nicht zuweilen als apotropäische Geste gedacht ist“ (S. 18). Der „Delphin“, von Greßmann als Symbol der *cena pura*, der Fischmahlzeit am Freitagabend und damit auch des jenseitigen Mahles der Seligen gedeutet, gehört zu den üblichen Dekorationsmotiven der röm. Wandmalerei und ist nur noch graziöser Schmuck und Ornament. In dieser Funktion wird er ebenso von der christl. wie von der jüd. Malerei übernommen (S. 18 f.). „Dagegen haben unzweifelhaft symbolische Bedeutung die aus dem geläufigen Ornamentschatz völlig herausfallenden drei Früchte und das Horn in den 4 Diagonalen“: Die Zitronatfrucht (Ethrog) zusammen mit dem Palmzweig (Feststrauß) sind charakteristisch für das Laubhüttenfest (S. 19). Dazu kommt noch als bes. Darstellung eine Rübe. Für diese kann eine eigentliche Erklärung noch nicht gegeben werden. Nach S. 20 Anm. 8 wurde sie für einen Rettich gehalten, der zur Bereitung der Bitterkräuter am Passafest verwendet werde. Horn, Gesetzesrolle und Thoraschrein sind ohne weiteres verständlich. Für alle diese Gegenstände wird abermals eine eschatologische Deutung abgelehnt: „Sie sind nicht in dem von Greßmann angedeuteten Sinn eschatologisch, sondern schlechthin religiöse Symbole, insofern sie dem Benutzer die ihm heiligen Gegenstände seines Gottesdienstes vor Augen führen“ (S. 23). Bei den „gläsernen Gefäßen“ wird an Weinbehälter für die Sabbatmahlzeit gedacht (S. 25). Für die landschaftlichen Motive „bietet sich die Interpretation der Wiese als Bild des himmlischen Paradieses von selbst dar“ (S. 26). Ebenso sind die pickenden Pfaue als Paradiesvögel zu deuten (entgegen der rein dekorativen Erklärung von H. Lother): „Entweder sind beide Darstellungen (Wiese und Pfaue) rein dekorativ oder sie sind beide symbolisch. Keine kann aus der Reihe herausgenommen werden“ (S. 27). — S. 28—41 folgt eine Besprechung der Inschriften, bes. der Personennamen, schließlich S. 42—46 eine Zusammenstellung der Ziegelstempel, der Sarkophage und der jüd. Münzen mit Tafelabbildungen (Taf. 22—30).

Zu dieser Veröff. vgl. bes. auch H. J. Leon, *The Jewish Catacombs and Inscriptions of Rome* (Hebrew Annual Vol. V [1928] 299—314); Übersicht über die ganze Frage. Dann K. Gallinger, *Die jüdischen Katakomben in Rom als ein Beitrag zur jüd. Konfessionskunde* (Theol. Stud. u. Krit. 103 [1931] 352—360); Über die Gliederung der Judenschaft in Rom in „Synagogen“ und deren Namen; über die Hellenisierung und Romanisierung der Juden durch das völlige Zurücktreten des Hebr.; über die Bildmotive der jüd. Katakomben (7arm. Leuchter; Lulab und Ethrog). — R. Wischnitzer-Bernstein, *Das Problem der antiken Synagogen* (Menorah 8 [1930] 550—556). [Vgl. auch unten Nr. 161 und 204.]

J. B. Frey, *Le judaïsme à Rome* (Biblica 12 [1931] 129—156). Handelt über Organisation, soziale Stellung und religiöse Anschauungen der röm. Juden. Hier kommt ausschließlich der Abschnitt über das relig. Leben der Juden Roms in Betracht. Diese hielten strenge am Monotheismus fest. Das heidn. *DM* (*Diis Manibus*), das öfters auch in christl. Inschriften erscheint, findet sich nur einmal in einer jüd. Grabinschrift. In bezug auf das Verbot bildlicher Darstellungen huldigten die röm. Juden freieren Anschauungen. Die Motive für die Malereien sind nicht bloß dem Tempelkult, dem Pflanzen- und Tierreich entnommen: in 2 Grabkammern der jüd. Katakomben an der Via Appia sieht man auch eine Victoria, die einen Athleten bekränzt, die Fortuna mit dem Füllhorn, Mercur, den Patron der Kaufleute. Wahrscheinlich war dieses Hypogäum ursprünglich heidnisch und wurde erst später der jüd. Katakomben einverleibt, aber die Juden zerstörten nicht die mytholog. Darstellungen. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, an die Auferstehung und ein ewiges Leben kommt zum Ausdruck in den häufig wiederkehrenden Akklamationen: *ἐν εἰρήῃ ἡ κοίμησις σου, μετὰ τῶν δικαίων ἡ κοίμησις σου, καλῶς κοιμοῖ μετὰ τῶν δικαίων, μετὰ τῶν δούλων ἡ κοίμησις σου*, am deutlichsten in der dem 2. Jh. angehörenden metrischen Grabinschrift der Regina: *russum victura, reditura ad lumina russum*. Vielleicht läßt sich auch in den Namen der Gedanke an die Auferstehung finden; so heißt ein Kind Caelius Anastasis, eine Frau Anastasia. Von Strafen im Jenseits ist in den jüd. Epitaphien nirgends ausdrücklich die Rede; wer Abraham zum Vater hat und das Bundeszeichen der Beschneidung trägt, ist des Heiles sicher; doch könnte man aus der Akklamation schließen, daß der Verstorbene auch des Friedens im Jenseits entbehren könne. Im allg. nahmen die Juden nicht an, daß die Abgeschiedenen bei Gott für die Lebenden wirksame Fürbitte einlegen; dieses Privileg blieb den Patriarchen für ihre außerordentlichen Verdienste vorbehalten. In den jüd. Inschriften Roms findet sich keine Erwähnung des Messias, jedenfalls nicht aus relig. Gleichgültigkeit, sondern aus polit. Klugheit. Ohne Zweifel beteten sie das Schemmone-Ezré, dessen 14. Bitte den Messias zum Gegenstand hat. Daß die alte Herrlichkeit des Tempels in ihrer Erinnerung lebte, zeigen die mehr als 100 Darstellungen des 7armigen Leuchters in den jüd. Katakomben Roms, die Bilder der Tempelgeräte, des Lulab und Ethrog (Laubhüttenfest), der Opfertiere. H. H. [160]

E. L. Sukenik, *Designs of the Tora Shrine in Ancient Synagogues in Palestine* (Pal. Explor. Fund, Quat. Statement, Jan. 1931, 22—25). Gibt an der Hand von Tafeln eine Übersicht über die häufigen Darstellungen des Thoraschreines in den antiken Synagogen. Sie stammen aus antiken Synagogenanlagen, haben 2 Türflügel, die bald geschlossen bald geöffnet sind. Diese sind dann meist mit Schnitzwerk verziert. Das Dach des Schreines ist bald spitz bald in Bogenform. Die neuesten Funde (Beth-Alpha bei Bēsān) zeigen den Thoraschrein in feinsten, noch gut erhaltener Mosaikdarstellung. Da die Schreine alle dieselbe Grundform haben, nimmt S. mit Recht an, daß die Künstler ein traditionelles Modell des hl. Schreines vor sich gehabt haben, in welchem die Thorarollen in der Synagoge aufbewahrt wurden. — Eine solche Schreindarstellung ist übrigens auch in der jüd. Katakomben in der Villa Torlonia in Rom gefunden; s. Nr. 159 Taf. 12 u. 13 (Arkosol IV der Katakomben). [161]

A. Reiffenberg, *Der Thoraschrank auf den Tetradrachmen des zweiten jüdischen Aufstandes* (Journ. of the Palest. Oriental Society XI [1931] 51—54). Erklärt die sehr umstrittene Vorderseite der Münzen: 4 Säulen, mit einem Architrav bekrönt, darinnen eine von einem Bogen überwölbte Konstruktion, die mittels zweier parallel laufender Linien abgeteilt ist, für die Darstellung eines Thoraschranks, wie sie jetzt bei den Synagogenausgrabungen, namentlich auch in Mosaik dargestellt, wiederholt gefunden worden ist. „Die gewölbte Konstruktion in der Mitte kann nur einen Thoraschrank darstellen. Die horizontalen Linien

deuten sicherlich Fächer an und die beiden Punkte im mittelsten Fach zwei im Schrank befindliche Thorarollen“ (S. 54). Zugleich wird auch die in der Synagoge von Kapernaum gefundene Darstellung eines Kastens auf Rädern mit abgeteilten Feldern, den man bisher als „Wagen des Patriarchen“ gedeutet hat, als ein solcher Thoraschrank bestimmt, „der ja nach Taan. II 1, Tos. Taan. I 8 beweglich sein mußte, da er bei Regenfasttagen auf einen öffentlichen Platz gebracht wurde“ (S. 53). [162]

A. Reiffenberg, *Vergleichende Beschreibung einiger jüdisch-palästinensischer Lampen* (Journ. of the Palest. Oriental Soc. XI [1931] 64—67; dazu 2 Tafeln). Beschreibende Zusammenstellung einer Reihe teils in Museen teils in Privatbesitz befindlicher paläst. Öllampen, besonders der Ornamentik. Sie haben zwar röm. Provinzialgepräge, die Ornamentik aber zeigt deutlich jüd. Charakter, indem sie sich, abgesehen von den rein geometrischen Motiven, in erster Linie auf Kultusgeräte des Synagogendienstes bezieht (S. 67). [163]

H. Lewy, *Zur Geschichte eines Trauerbrauches* (Arch. f. Rel.-Wiss. 29 [1931] 196—199). Der vielfach überlieferte und gebräuchliche Trauerbrauch, daß man im Sterbehaue, wenn der Sarg auf die Bahre gehoben wird, sogleich die Stühle usw., auf denen er gestanden hat, umwirft bzw. Teppiche, Matten, Kissen und Schlafsofaecken beim Tode des Hausherrn umstürzt, findet sich schon im Talmud (Abfassung des Jerusalem. um 400, des Babyl. um 500 n. Chr.) mit der Vorschrift, daß der Leidtragende beim Tode eines der nächsten Angehörigen während der 7 Trauertage seine miṭṭā d. i. Sofa, Bett umstürzen muß, sogar alle miṭṭôt im Hause. Er speist und schläft auf der umgestürzten miṭṭā. Als Schriftbeweis dafür wird Hiob 2, 13 angeführt mittels der Deutung: „Sie saßen auf Gegenständen, die der Erde nahe waren.“ Diese Sitte des Umstürzens dürfte wohl die Umbiegung eines uralten Abwehrbrauches sein, durch den die Totenseele verscheucht oder ferngehalten werden sollte. Die abendländ. Juden mußten später diese wie andere Trauerbräuche unterlassen, um nicht als Zauberer angesehen zu werden. [164]

I. Scheffelowitz, *Eine aramäische Inschrift aus dem römischen Köln* (Oriental. Litztg. 34 [1931] Sp. 506—510). Berichtet über einen Fund in einem Friedhofe aus der Römerzeit in der Severinstraße in Köln, der alten Via Appia. Eine ganze Anzahl der in Holz- und Steinsärgen gebetteten Leichen schauten mit dem Gesicht nach Süden. Unter den Beigaben waren Symbole aus Bronze, wie Frosch, Eidechse, Schlange, Wage, Hacke, Axt, Schaufel, Leiter, Schlüssel und ein bootsartiger Gegenstand. Vf. verbreitet sich über die Bedeutung der einzelnen Beigaben im Totendienst. Hacke, Axt und Schaufel sind Apotropaea zur Abwehr der Dämonen. Eidechse und Schlange sind bekannte Seelentiere. Besonders auffällig aber ist ein Frosch in einem 2. Grabe mit einer aramäischen Inschrift auf dem Rücken (das Grab ist um 285 n. Chr. anzusetzen). Die Inschrift lautet: חֲבָר (habār), das verwandt ist mit dem talmud. הִבְרָה = Lärm, Schall. Der Frosch soll demnach durch sein Quaken, ähnlich wie der vielfach beigelegte Hahn durch seinen Schrei, die Dämonen fernhalten. Der Frosch ist bekanntlich bei den alten Ägyptern das Symbol der Wiedererstehung nach dem Tode (Sp. 508 u. Anm. 2). Die Funde sind, besonders die aram. Inschrift, ein neuer Beweis vom Auftreten der Orientalen, näherhin von Aramäern in den röm. Militärkolonien am Rhein, besonders in Köln. S. bereits Jb. 7 Nr. 177: H. Lehner, *Oriental. Mysterienkulte im römischen Rheinland*. — Zum Frosch als Symbol der Auferstehung s. weiter M. Pieper, Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumsk. 66 (1931) S. 23. Dort heißt es in einem Texte über das ägypt. Brettspiel: „Ich gelange mit der Sonne zum Feld des neuen Lebens.“ Das „neue Leben“ wird dargestellt unter dem Sinnbild des Frosches. Aus der hellenist. Zeit gibt es Lampen in Form eines Frosches, mit der Aufschrift: Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις. [165]

Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr.

Von Odo Casel OSB.

I. Allgemeines.

Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen hg. von Bisch. C. G. K. Bell u. Prof. Ad. Deißmann (Berlin 1931). Das Buch, das gleichzeitig in einer engl. Ausgabe erschien, ist das Ergebnis des Austausches zwischen deutschen und brit. Theologen, die sich 1927 und 1928 zu einer British-Deutschen Theologen-Konferenz zusammenfanden. Ad. Deißmann, *Der Name Jesu* (S. 13—41) wendet sich gegen den amerik. Gelehrten W. B. Smith, der in seinem Buche *Der vorchristliche Jesus* die Anschauung vertrat, die Lehre von dem Jesus sei vorchristlich gewesen, ein Kultus, der von etwa 100 vor bis 100 n. Chr. unter den Juden und bes. den Hellenisten, in „Mysterien“ gehüllt, weit verbreitet gewesen sei, und zeigt, daß es keine Belege für einen kult. Gebrauch des Namens Jesus vor Beginn unserer Zeitrechnung gibt. Es ist „nur ein Fall unter mehreren Dutzenden von ähnlichen anderen feststellbaren Fällen und unter Hunderten von anderen Fällen, wenn auch im NT ein galiläischer Jude den Namen *Jesus* trägt“. Wohl der älteste Beleg für die Erhebung des Namens J. in die sakral-kultische Sphäre ist Mt. 1, 21. Nachdem der Name J. kultisch geworden war, trat er im bürgerlichen Leben zurück. D. bringt interessante Beispiele, wie das sogar auf die Textüberlieferung des NT wirkte (bes. bei Jesus Barabbas und Jesus Justus im Philem.). — Gerh. Kittel, *Der „historische Jesus“* (45—65). Der hist. J. und der J. des Glaubens sind dem NT untrennbar. Darin liegt auch der Unterschied von den heidn. Erlösungsreligionen, die kein Interesse an historischem Realismus haben. — Ch. H. Dodd, *Jesus als Lehrer und Prophet* (69—86). Von diesem schönen Aufsatz machen wir nur aufmerksam auf die Beleuchtung, in die D. S. 77 f. das letzte Abendmahl rückt, indem er es mit den symbolischen und zugleich verwirklichenden Handlungen der Propheten vergleicht. — Edwyn C. Hoskyns, *Jesus der Messias* (89—115) richtet sich gegen die Annahme, daß die christolog. Durchdringung des ntl. Schrifttums im Gemeindeglauben geschehen sei. Vielmehr liegt den Heilwundern und den sie begleitenden Logien die Messianität zugrunde; sie auch macht erst die Heftigkeit des Streites um den Sabbat verständlich. Die Wirksamkeit Jesu am Sabbat macht die Gegenwart des Messias kund. Die Stellung Jesu zum Sabbat ist messianische Deutung des Wortes Sabbat unter dem Einfluß der atl. Weissagungen von der Ruhe, die Gott seinem Volke verschaffen wird. Hinter der Wirksamkeit am Sabbat lag der Anspruch auf eine besondere Beziehung zu Gott. Die Auslegung von Ps. 94, 7—11 in Hebr. 3 u. 4 beschreibt die messian. Ordnung als Erfüllung der Sabbathoffnung. Auch andere Bestandteile der synopt. Überlieferung sind durch den Anspruch Jesu auf die Messiaswürde bedingt. Von dort aus sind auch die Bezeichnungen „Gottessohn“ und „Menschensohn“ zu untersuchen. „Wir stehen hier einer schöpferischen Deutung gegenüber, die, auf den Schriften des AT fußend, von Jesus selbst vollzogen wurde“. Die atl. Sohnschaft der Juden wird diesen entrissen und einzig auf Jesus als die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten bezogen. Der Name „Menschensohn“ ist eine Umschreibung der Messianität, die gleichzeitig Niedrigkeit und Vollendung ist. Im AT drückt der Titel teils die Erniedrigung eines Propheten aus, teils die Hoffnung einer neuen Weltordnung himmlischen Ursprungs. Die Notwendigkeit des Todes Jesu gehört zum innersten Wesen seiner Messianität; dieser Tod war die Erfüllung der Gerechtigkeit Gottes in Fleisch und Blut und die Zurschaustellung menschlicher Sünde. „Damit war eine neue Weltordnung eröffnet, in die die Jünger beim Abendmahl eingeweiht wurden. Hier ist der Ursprung der christlichen Ecclesia und das Geheimnis ihrer Macht: — die

handelnde Gerechtigkeit Gottes, mitten hineingestellt in die Menschheit, deren Handeln Aufruhr gegen ihn ist.“ Hier sei zu erwägen, sagt der Vf., ob nicht der atl. Opferkult im Tode des Messias bewußt erfüllt ist, ob nicht die Notwendigkeit seiner Erfüllung mit der Notwendigkeit des Todes des Messias als des „Menschensohnes“ gegeben sei, ob damit nicht die Notwendigkeit eines neuen Kultes bedingt sei, der den Opfertod Jesu zur Grundlage und zum Mittelpunkt habe. Wenn man die Herrenworte so lese, daß einem dabei das AT als Ganzes in den Ohren klinge, dann müsse man wohl in ihnen die Aufhebung und Erfüllung des atl. Opferkultes erkennen. — Die Besonderheit des AT ist nur verständlich im Lichte seiner Erfüllung in Jesus dem Messias und seiner erweiterten Erfüllung in der Kirche. — H. Sasse, *Jesus Christus der Herr* (119—147). Die beiden wichtigsten Gedanken, die dem Bekenntnis zu Jesus dem Kyrios zugrunde liegen, sind die Auferstehung und Erhöhung. Die Auferstehung Christi ist der Anfang der Weltenwende, Ende des alten und Beginn des neuen Aion, Anfang der allgemeinen Auferstehung der Toten. Die Erhöhung bedeutet, daß Christus seit seiner Auferstehung an Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht Gottes teilhat; sie ist am klarsten in Ps. 109 ausgedrückt, und damit ist der Herrenname gegeben. Die bibl. Ewigkeit ist nicht unendliche Zeit, sondern der Gegensatz aller Zeit, das, was die Zeit aufhebt. Als der, der an der Ewigkeit Gottes teilhat, steht der erhöhte Christus über der Zeit der Welt. Ereignisse wie der Tod und die Auferstehung Jesu werden in eigenartiger Weise „verewigt“. Sein Tod ist nicht etwas, was nur der Geschichte angehört, sondern er ist gegenwärtig als der Gekreuzigte. Wie läßt sich das ewige Sein des erhöhten Herrn und die zeitliche Erscheinung Jesu zusammendenken? „Alles hängt davon ab, ob wir erkennen, daß in Jesus Christus Zeit und Ewigkeit eins werden, daß die Ewigkeit in die Zeit eingeht, daß Gottes Offenbarung in der Welt geschieht, daß Gott Mensch wird... Das, was, von uns aus gesehen, in der Zeit geschehen ist, ist, von Gott aus gesehen, in der Ewigkeit geschehen. 'Die großen Taten Gottes', die Schöpfung, die Offenbarung in den Propheten, die Menschwerdung Christi, sein Erdenleben, sein Tod, seine Auferstehung und Erhöhung, die Stiftung der Kirche, die Wiederkunft Christi, das Gericht: das alles sind Ereignisse, die eine doppelte Seite haben, eine zeitliche und eine ewige. Nach ihrer ewigen Seite sind sie für uns unvorstellbar, nach ihrer zeitlichen Seite als Taten Gottes nur dem Glauben erkennbar... Nur für den Glauben ist die Heilsgeschichte wahrhaft Heilsgeschichte“... (S. 139 f.). Wie an der Ewigkeit Gottes so hat der Erhöhte auch an seiner Allgegenwart und Allmacht teil. Diese Seiten seines Wesens sind uns allein an der Tatsache der Kirche erkennbar. Der Kyrios und die Ekklesia gehören zusammen. Der Herr ist in der Ekklesia real gegenwärtig, u. zw. insofern er mit dem Heiligen Geiste eins (nicht identisch!) ist im Sinne der Homousie. Wo das Wort Gottes und das Sakrament, da ist Christus uns gegenwärtig. Deshalb ist das Bekenntnis zu Jesus dem Herrn das Grundbekenntnis der Kirche. „Daß Jesus Christus an der Ewigkeit, Allmacht und Allgegenwart Gottes teilhat, daß er, der Gekreuzigte und Auferstandene, wirklich und persönlich in seiner Kirche gegenwärtig ist, das verstehen wir nur, wenn wir in seiner Kirche sind und seine Macht über uns im Glauben erfahren haben“ (S. 147). — J. M. Creed, *Neuere Strömungen in der englischen Christologie* (151—174). — N. Micklem, *Ein moderner Zugang zur christologischen Frage* (177—205). — J. K. Mozley, *Christologie und Soteriologie* (209—236). S. 221: „Das Bekenntnis der Messe galt Christus dem Erlöser. Die Liturgie wies einem Finger gleich auf den Gekreuzigten.“ Forsyth sagte, an Christus im Abendmahl mehr als Speise denn als Erlöser zu denken, sei eher anglikanisch als katholisch. — P. Althaus, *Das Kreuz Christi* (239—271). S. 240 f.: „Christus der Gekreuzigte ist das Ende und Gericht alles Opferkultes, aber auch seine Erfüllung. Licht und Würde empfangen so aber nicht nur die alttestamentlichen 'Vorbilder', sondern auch die religionsgeschichtlichen

'Analogien', wie die Mysterien, deren Begriffe Paulus benutzt, um den Ertrag des Kreuzes zu verkündigen (Röm 6). Im Lichte des Kreuzes werden sie entwertet, aber auch gewürdigt." — A. E. J. Rawlinson, *Corpus Christi* (275—296). Glaubt, daß die Idee von der Kirche als 'Leib Christi' sakramentalen Ursprung hat. Sie ist nicht sozial aufzufassen, sondern bedeutet Leiblichkeit, sichtbare Wirklichkeit, Einheit einer „körperlichen Art". Die Einheit der Kirche ist nicht geistig im Gegensatz zu „leiblich", sie ist „leibhaftig", und dies, weil sie sakramental ist. Durch die Taufe geschieht die „Einverleibung" in Christus; sie wird erhalten durch die Eucharistie, die nicht nur Speise ist, sondern auch Koinonia an Christi Leib und Blut in sich d. h. Gemeinschaft mit Christus in seinem Leiden und Verkündigung seines Todes. Paulus hat das Abendmahl nicht erfunden, aber nach R. „ist es sehr wohl möglich, daß er der erste Christ war, der seine Bedeutung voll erfaßte" (S. 292). Das kann richtig sein in dem Sinne, daß P. seine vertiefte Kreuzestheologie mit dem Abendmahl verband. „Das Abendmahl bedeutet wirklich, was P. als seine Bedeutung erkannte." Im Abendmahl weihte Jesus seinen Tod zum Opfer für sein Volk und baute darauf seinen Bund auf. Die Euch. ist nicht bloßes Gemeinschaftsmahl, sondern „Mittel, durch das die Kirche eins wird mit Christus in seinem Opfer, eine Gemeinschaft an Leib und Blut des Herrn, ein kultisches Mittel der Teilnahme an allem, was das Opfer des Herrn bedeutet" (S. 294). Die Verkündigung des Todes des Herrn ist nicht bloß Lobpreis, sondern dramatische Vergegenwärtigung, Mitleiden. Pauli Passionsmystik hat ihre tiefsten Wurzeln im Kultus. R. bedauert, daß die mindestens wöchentliche Abendmahlsfeier in Teilen der Christenheit abgekommen ist. „Ohne Frage hat in dieser Richtung die katholische Tradition einen Beitrag zu bieten zum vollen Reichtum des geistlichen Lebens in der kommenden wiedervereinigten Kirche" (S. 296). — H. Frick, *Die verborgene Herrlichkeit Christi und ihre künftige Enthüllung* (299—331). Dieser gedankenvolle Aufsatz handelt u. a. S. 304 f. über das Hohepriestertum Christi. S. 310 wird das Fronleichnamfest als spezifisch kath. Fest und Darstellung der zwar verborgenen, aber gegenwärtigen Herrschaft Christi aufgefaßt, wozu aber zu bemerken ist, daß dieses Fest erst seit dem 13. Jh. besteht und schon deshalb nicht den kath. Kult in seinem Wesen bestimmen kann. — G. K. A. Bell, *Die Kirche und der Theologe* (335—344). — Die meisten Aufsätze des Buches zeigen, wie die evangel. Theologie zur alten kirchlichen Tradition zurückstrebt; solche wie der von Micklem fallen dagegen stark ab. [166]

E. von Dobschütz, KYPIOS IHΣΟΥΣ (Zschr. ntl. Wiss. 30 [1931] 97—123). In der griech. Bibel des AT steht *κύριος* an 8000 Stellen für Gott, davon an 6700 Stellen für JHVH. Aus der JHVH-Religion des hebr. AT ist eine Religion des Gottes „Kyrios" geworden. Im NT treten „Gott" und „der Herr" auseinander. Von 639 Stellen *κύριος* beziehen sich 127 auf Gott, 489 auf Jesus, 18 sind fraglich. Bei Paulus ist das Verhältnis 12 gegen 204. *Κύριος* *Ἰησοῦς* ist das Grundbekenntnis der Christenheit I Thess. 3, 11; 4, 1; I Kor. 12, 3; Röm. 10, 9. Weit seltener *Κ. Ἰ. Χριστός* Phil. 2, 11; 3, 20; II Thess. 3, 6; häufiger *κ. ἡμῶν Ἰ. Χρ.* „Herr" ist Würde-name des Erhöhten; aber Jesus wird auch in seinen Erdentagen schon so genannt. Das NT ist also die Religion Gottes des Vaters und des Herrn Jesus Christus. Die Gebete richten sich i. a. an Gott durch den H. J. Chr., aber auch an Jesus. Für den Gebrauch von *κ.* in den LXX wie im NT hat man auf den syr. Synkretismus zurückgegriffen (Graf Baudissin, Bousset). Der Vf. widerlegt beide Theorien und betont für seine eigene Erklärung zunächst, daß es sich um einen bildlichen Ausdruck handelt. Herr ist von menschl. Verhältnissen hergenommen. Man spricht von einem Hausherrn, dem Herrn eines Ackers u. dgl., dem der Sklave gegenübersteht. Aus Höflichkeit wird die Anrede „Herr" gebraucht; Jesus selbst wird so angeredet. Daneben steht der höfische Gebrauch, die Titulatur für den Herrscher. *κ.* als Kaisertitel hängt mit der Herrscherstellung, nicht mit dem Kaiserkult zusammen. Wenn

die Jünger in Jesus den Messiaskönig sahen, mußte der Name „Herr“ den Sinn „Königliche Majestät“ annehmen. Das Höfische in diesem Sinne weist schon über sich hinaus in die sakrale Sphäre. Nach der Auferstehung wird der Titel „Herr“ die Regel und verdrängt die Anrede „Meister“. Jesus der Herr steht neben Jesus der Messias. *Κύριος* und *Χριστός* sind zunächst Ehrentitel. Als *Ἰησοῦς Χριστός* Eigenname wurde, konnte sich die Verbindung „der Herr J. Chr.“ bilden. Der Begriff „Herr“ scheint sich auf die Verkündigung innerhalb der Gemeinde beschränkt zu haben. Paulus macht seiner Art entsprechend vollen Ernst mit dem Gedanken des „Herrn“; er ist ihm aber nicht nur Bezeichnung des Dienstverhältnisses, sondern auch mit Freude und Innigkeit erfüllt. Die Christusformel stammt aber nicht von Paulus, sondern lag ihm schon vor. In den hellenist. Gemeinden konnten Gedanken der Antike sich in den Titel „Herr“ einbauen. Andreseits tritt der Titel zurück zugunsten anderer Begriffe wie Logos, Gott, Sohn, Heiland. [167]

H. Schaedel, *Die neutestamentliche Äonenlehre* 2. Aufl. (Klosterlausnitz in Thür. 1930). Legt mit Recht den Finger darauf, daß *αἰὼν* in den Übersetzungen mit 3 verschiedenen Worten wiedergegeben wird, nämlich „Welt“, „Zeit“, „Ewigkeit“, die keineswegs ohne weiteres zutreffen, ebenso wie *αἰώνιος* nicht immer „ewig“ = „unendlich“ bedeutet. „Wieviel Verwirrung und Unklarheit wäre der Gemeine Gottes erspart geblieben, wenn man das griechische Wort „aion“ einfach in der deutschen Form „Aeon“ beibehalten hätte...“ Nachdem Vf. die atl. Grundlage gelegt hat, behandelt er Aion in der Einzahl und Mehrzahl, in doppelter Form und das Eigenschaftswort *αἰώνιος* und beweist richtig, daß der Sinn „unendlich“ oft nicht zutrifft, geht freilich auch seinerseits oft in die Irre. Die kleine Schrift hat aber das Verdienst, zu neuem Nachdenken über den Sinn dieser Worte im NT angeregt zu haben, die tatsächlich nicht mit griech. Philosophie, sondern nur aus der Hl. Schrift selbst erklärt werden müssen. [168]

Donald W. Riddle, *The Martyrs. A study of social control* (Chicago 1931). Diese Abhandlung über die Tugend des Starkmutes bei den Märtyrern enthält ein Kap., das betitelt ist: *A primitive martyrology*. Dieses Urmartyrologium soll nach der Meinung des Vf. die Erzählung der Passion Jesu sein, die der hl. Markus in Rom um das J. 70 geschrieben habe. Sie soll, da sie mitten in der Verfolgungszeit geschrieben wurde, Spuren der Reaktion der Christen gegen die Neronischen Verfolgungen tragen. Man sehe hier, wie sich der Übergang von der Apokalypse zum Martyrologium vollzieht. Es sei das älteste Beispiel einer martyrologischen Aufzeichnung, das wir besitzen (!). L. G. [169]

P. Maas, *Ev. Matth. 26, 50. Ἐταίρε ἐφ' ὃ πάρει* (Byz.-Neugriech. Jb. 8 [1929/30] 99). M. erklärt diese Worte, mit denen Jesus den Gruß des Judas *Χαῖρε ἑάββι* erwidert, als eine Formel, u. zw. als einen Gruß: „Der Herr segne dein Vorhaben“, wobei man sich die Worte Jesu von einer segnenden Bewegung — das Hauptverb wurde dann durch eine Geste ersetzt — begleitet denken könnte. Mit der Formel wurde zugleich der Gruß des Besuchers erwidert und ihm Anlaß gegeben, sein Vorhaben kundzutun. Bei Jesus könnte dabei die Bereitwilligkeit zum Opfer durchklingen, wie er Joh. 13, 27 an Judas sagt *ὁ ποιεῖς, ποιήσων τάχιστα*. H. E. [170]

G. Dellling, *Paulus Stellung zu Frau und Ehe* (Beitr. z. Wiss. vom A. u. N. T. hg. von Alt u. G. Kittel 4. F. H. 5. Stuttgart 1931). Das fleißige und kenntnisreiche Buch befriedigt als Ganzes wenig, weil es nicht bis zur letzten Einheit im Denken Pauli über Frau und Ehe vorstößt, sondern die Haupterklärung in der „ganz persönlichen Schicksalsführung“ zu finden glaubt, zu der dann allerdings auch die Christusgebundenheit gerechnet wird. Paulus sah das „Mysterium“ von Ehe und Frau darin, daß sie das Band „Christus-Ekklesia“ darstellt; von dort aus lassen sich die scheinbar unverbundenen Züge seiner Auffassung verknüpfen. Überschriften wie „Ehefeindschaft“ und „Frauenfeindschaft“ treffen u. E. nicht das Wesentliche. Paulus will alle Dinge einordnen, unterscheidet auch zwischen alltäglicher Wirklich-

keit und der Idee. Die göttliche Ordnung aber verlangt Unterordnung der Frau, was ihrer Würde nichts nimmt, sondern sie gerade wahrte. Die Idee des Christentums stellt die Jungfräulichkeit höher als die Ehe, weil jene dem Pneuma näher steht. Das bedeutet aber nicht Verachtung der Ehe. Wenn Paulus die seelischen Werte der Ehegemeinschaft kaum nennt, so liegt das nicht daran, daß er sie nicht sah, sondern daran, daß ihm etwas anderes wesentlich war, die Gemeinschaft im Pneuma Christi. Der Vf. hat das auf der vorletzten Seite berührt: „P. konnte allerdings nie den Leib-Seele-Dualismus der Griechen übernehmen, ebenso wenig wie das Judentum es konnte; für P. ist der Gegensatz vielmehr 'Fleisch' — 'Geist', wobei die Seele auf die Seite des 'Fleisches' gehört“ (S. 159). Im Pneuma sind ihm Mann und Weib „eins in Christus“, und ihre Verbindung ist das Mysterium der Verbindung zwischen Christus und der Ekklesia, was sicher eine außerordentliche Hochschätzung der Frau bedeutet. — Für unsere Zwecke notiere ich bes. das über die Schleierfrage S. 96—105 Gesagte: Das Schleiergebot ist aus der jüdisch-christl. Gemeindegelbdisziplin übernommen; bei den Heiden war der Schleier höchstens Schmuck. P. verläßt den Boden der hellenist. Sitte, wenn er fordert, daß die Christin im Gottesdienst immer verschleiert ist. Nach D. soll die „Macht“ auf dem Kopfe der Frau verhindern, daß die Engel (gute oder schlechte) Gewalt über sie gewinnen (?). Der Mann und die unverheiratete Frau ständen Christus frei, als vollwertige Persönlichkeit gegenüber! Gilt das Schleiergebot denn nicht für die Unverheirateten? Und wird die Frau durch ihre Abhängigkeit vom Mann minderwertig? Tatsächlich glaubt D., die Einschaltung des Mannes zwischen Christus und dem Weibe gebe diesem eine „mindere Würde und Stellung“ (S. 107). Das ist aber doch nur die Stellung, die die Ekklesia zu Christus und Gott hat, also gewiß keine Herabsetzung, sondern nur eine Einordnung an der rechten Stelle. Für die Mitwirkung der Frau in der Gemeindeversammlung entscheidet sich D. dahin, daß nach P. die Christin im Pneuma in der Versammlung reden darf, aber nicht unaufgefordert und ohne Antrieb des Geistes. S. 128 f. wird der „hl. Kuß“ besprochen, der im Gottesdienst Männer und Frauen in Christus trotz des natürlichen Eros einte. S. 133—136: Die Witwen haben Aufgaben in der Gemeinde, sind aber nicht eigentliche Diakonen. I Tim. 3, 11 sieht D. „Diakonenfrauen“, die vielleicht Gemeindegelbdienerinnen waren. Weitere Einzelheiten übergehen wir. Das Buch ist wohl anregend, führt aber nicht zu klaren Ergebnissen, und es ist bedauerlich, daß D. bei P. angebahnt findet, was Donaldson, *Woman, her position and influence* (1907) 182 vom Frühchristentum behauptet: „Der Mann war ein menschliches Wesen, geschaffen für die höchsten und edelsten Zwecke; die Frau war ein Weibchen, geschaffen allein zum Dienen. Sie war auf der Erde, um das Männerherz mit jedweder schlechten Leidenschaft zu entflammen.“ [171]

B. Brinkmann SJ, *De visione liturgica in Apocalypsi S. Johannis* (Verbum Domini 11 [1931] 335—342). Joh. stellt die Schicksale der Kirche bis zum endgültigen Triumph über alle gottwidrigen Mächte wie eine himml. Liturgie dar; er entlehnt seine Bilder der Liturgie des AT: der Himmel erscheint in der Gestalt eines Tempels und wird *ναὸς τοῦ θεοῦ* genannt. Jerusalem, die hl. Stadt mit dem Tempel, war das Symbol des Friedens und der wahren Glückseligkeit (vgl. Ps. 83, 2. 3; 121, 1 usw.). So sieht Joh. die himmlische Stadt Jerusalem niedersteigen, erleuchtet von der Herrlichkeit Gottes und des Lammes. Das wahre Zentrum Jerusalems war der Tempel. Aus dem Tempel gehen in der Apk. die 7 Engel hervor, mit den 7 Zornesschalen (15, 5. 6). Öfters spricht der Seher vom Altare, worunter der Rauchopferaltar zu verstehen ist, der im Tempel im Heiligtume vor dem Allerheiligsten stand. Bei der Öffnung des fünften Siegels erscheinen die Seelen der Märtyrer unter dem Altare (6, 9); vom Altare kommt der Engel, der Gewalt hat über das Feuer (14, 18). Zum Tempel und Altar gehört das Priestertum. Bereits in der Einleitung der Apk. wird Christus gepriesen, der uns zu einem Königreich und zu Priestern für Gott und den

Vater machte (1, 6); ebenso heißt es im Lobpreis des Lammes, der von den Vier Lebewesen und 24 Ältesten gesungen wird: „Würdig bist du, die Rolle zu empfangen, du hast für Gott in deinem Blute losgekauft aus jedem Volk und jedem Geschlecht und hast sie für Gott gemacht zu einem Königreich und zu Priestern“ (5, 10). Ähnlich nennt Petrus I 2, 5 u. 9 die Christen ein „hl. Priestertum“, ein „königliches Priestertum“. In der Eingangsvision erscheint Christus angetan mit den hohepriesterlichen Gewändern (1, 13). Des öfteren wird auf das blutige Opfer Christi angespielt, z. B. 5, 6: das Lamm steht „wie geschlachtet“ vor dem Throne Gottes. Die 24 Ältesten haben je eine Zither und goldene Schalen voll Weihrauch, das sind die Gebete der Heiligen (5, 8), vgl. Ps. 140, 2. Nach Öffnung des siebenten Siegels tritt ein Engel mit einem goldenen Rauchfaß zum Opferaltar; man gibt ihm viel Räucherwerk, damit er es darbringe mit den Gebeten aller Heiligen (8, 3), vgl. Lev. 2, 1 f., 24, 7. Immer wieder ist die Rede vom himml. Lobpreis Gottes und des Lammes, z. B. 4, 8—11: Verherrlichung des Schöpfergottes; 5, 8—14: Anbetung des Lammes; 14, 2—4: das neue Lied der 144 000; 15, 2—4: die Sieger über das Tier und sein Bild singen das Lied Moses und das Lied des Lammes, nach dem Falle Babels, des Symbols der gottfeindlichen Macht, erschallt im Himmel der Jubelruf Alleluja (19, 1—8); alles Erinnerungen an die Liturgie des Tempels in Jerusalem und an den liturg. Gesang der Juden. H. H. [172]

B. Heigl, *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum* (Bibl. Zeitfragen 13. F. Heft 11/12. Münster i. W. 1932). Der Vf. gibt zunächst Allgemeines über die Mysterien, beschreibt dann deren Hauptformen und fragt schließlich nach ihren Beziehungen zum Urchristentum. Leider fördert das Buch die so schwierigen und wichtigen Probleme in keiner Weise und gibt — wenn dies vielleicht dem Zwecke der Sammlung entsprechend nicht beabsichtigt war — auch kein wirkliches Bild der ganzen Sachlage, da der Vf. nur aus zweiter Hand schöpft, die Quellen nicht selbst befragt hat und die sich widersprechenden Aussagen der modernen Autoren ohne eigentliche Kritik (wenn man darunter nicht reine Negation versteht) nebeneinander stellt. So entsteht eine ganze Reihe von Widersprüchen. Bald sind die Myst. ein Haufen Morast mit ein paar Goldkörnern, bald wieder sind sie ein wertvoller Bestandteil der Religion; bald sind sie bloße Äußerlichkeit, bald wieder haben sie die edelsten Männer der Antike innerlich bereichert; bald sind sie höchstens eine negative Vorbereitung des Christentums, dann aber haben sie ihm den Weg bereitet usw. Auch die Einzelangaben sind oft unzureichend und unzuverlässig. Man vgl. z. B. das über die Dionysosmysterien (wobei auch noch die Orphik damit vermengt wird) Gesagte mit dem nüchternen, aber dabei auch sich einfühlenden Buche von Joh. Leopoldt [s. Nr. 109]. Unter Berufung auf das 1907 erschienene Werk von Blötzner wird S. 16 Anm. 38 sogar der antiochenische Bischof Cyprianus vom Ende des 3. Jh. heraufbeschworen! Weder für die Myst. noch für das Urchristentum und seine Liturgie gibt das Büchlein irgend etwas aus. — Bespr. von J. Geffcken in der D. Litztg. 53 (1932) 770—773. [173]

Jos. Pascher, *Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria* (Studien z. Gesch. u. Kultur des Altertums hg. von Drerup, Grimme, Kirsch XVII. Bd. 3./4. Heft. Paderborn 1931). „Edler Menschengestalt hat zu allen Zeiten das Geheimnis seines religiösen Inneren in den Schleier heiligen Schweigens gehüllt, und was er im Drange der auf das Äußere gerichteten Logosnatur der Öffentlichkeit zeigte, war nie das Letzte und Tiefste seiner Religion. Schätze heiligen Lebens blieben der Menschheit dadurch verborgen, daß die stärkste und wärmste Religiosität stets Mysterium war“ (S. 1). Das Dunkel, das noch immer über den Mysterienreligionen liegt, hofft Vf. mit Hilfe Philons v. Alex. lichten zu können, der eben dadurch, daß er als „kleiner Geist“ das jüd. Erbgut nicht mit den Gegebenheiten der heidn. Umwelt habe zu einer neuen Größe schöpferisch weiterbilden können, um so mehr die Möglichkeit gebe, aus seinen

Texten Mysterienfragmente herauszulösen, die der Vf. dann zu einem System, dem „Königswege“, glaubt zusammenfügen zu können. Er ist sich der Schwierigkeit und Hypothesenhaftigkeit seines Versuches wohl bewußt, bietet aber doch den Versuch einer Rekonstruktion des von Philon, wie er meint, benutzten Mysteriums, nachdem er den „Königsweg“ im allgemeinen und im einzelnen (dieser gliedert sich in den Weg zum Logos und den zum Lichtgott) untersucht hat. Diese Untersuchung geht allerdings so gewundene Wege und bedient sich so unsicherer, ja öfters direkt unzuverlässiger Kriterien, daß es sehr mühsam ist, diesen „Königsweg“ mitzugehen und sich von seiner Richtigkeit zu überzeugen, was um so mehr zu bedauern ist, als der Vf. viel Scharf- und Feinsinn für seine Aufgabe aufwendet. Schon die Voraussetzungen, die er macht, scheinen mir nicht allewege begründet. Philon mag kein religiöses Genie sein; aber ihn als „kleinen Geist“ abzutun, scheint mir doch ungerecht; ein solcher hätte wohl nicht derart auf die Nachwelt einwirken können. Dazu kommt, daß Philon nach seiner ganzen Einstellung wohl nicht heidn. Mysterienideen in sein aus der Offenbarung des AT und der griech. Philosophie geschöpft System eingebaut hätte. In meinem Buche *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (1919) 72—85 habe ich die einschlägigen Stellen Philons gesammelt und gezeigt, daß der Jude die heidn. Mysterien vollständig ablehnt und verabscheut, daß er aber in seiner Offenbarungslehre ein Mysterium höherer Art sieht, das demgemäß manche Formen der Mysterienverkündigung, wie etwa das mystische Schweigen, übernimmt. Er ist also weit davon entfernt, etwa aus der Isisreligion Gedanken zu übernehmen; wohl aber verwendet er die Sprache, den Stil der Mysterien, um seine Lehre als ein heiliges Mysterium (aber ganz anderer Art) hinzustellen, ähnlich wie schon Platon seine erhabenen Gedanken auf ihrer Höhe in den Schmuck der Mysteriensprache kleidet, um sie als göttlich und als Ergebnis einer Schau darzutun. Man kann also nur mit äußerster Vorsicht aus dem literarischen Stile Philons auf Riten und Formen der antiken Mysterien zurückschließen, darf aber nicht Grundideen Philons diesen zuschreiben. Es ist hier nicht möglich, der Arbeitsmethode des Vf. im einzelnen nachzugehen, auch nicht nötig, da W. Wilbrand in einer ausführlichen Bespr. in der Theol. Rev. 1932 Sp. 444—449 Beiträge dazu geliefert hat. Nur auf einen Fall weise ich hin, wo eine genaue philologische Interpretation dem System des „Königswegs“ wenig günstig ist. S. 27 f. zitiert Vf. *De confus. ling.* §§ 145 ff. Zu Beginn des § 148 heißt es: καὶ πολλὰ τοῦ μέντοι τῆς νομοθεσίας νιοὶ πάλιν Ἰσραὴλ καλοῦνται τοῦ δὲ ὧντος οἱ ἀκούοντες. Vf. übersetzt das: „An vielen Stellen der Gesetzgebung werden sie eben wiederholt Söhne Israels genannt, die Hörenden als Söhne des Schauenden.“ Daraus schließt er, daß neben dem höchsten Grad der Gottessöhne oder Schauenden ein zweiter Grad der Logossöhne oder Hörer besteht, und diese Deutung auf einen Mystengrad der „Hörer“ geht durch das ganze Buch hindurch (s. S. 31; 32; 35; 36; 99; 133; 155 f.; 171 f. usw.) und bildet einen unentbehrlichen Teil des Systems. Kann man aber aus diesem Sätzchen etwas so Grundlegendes herauslesen, und stimmt die Übersetzung? Bekanntlich hat ἀκούειν häufig die Bedeutung „genannt werden“. Ein Beispiel aus Alexandria steht etwa bei Clemens Alex., *Paed.* I 6 § 30, *ἐνθέως ἀκούομεν μαθηταὶ οἱ ἀμαθεῖς*, Philon sagt: Wenn einer noch nicht würdig ist, Sohn Gottes genannt zu werden (*προσαγορεύεσθαι*), so kann er sich nach dem Logos formen, der u. a. auch den Namen „Israel“ trägt, d. h. „der Schauende“, und demgemäß Sohn des Logos genannt werden. „Tatsächlich werden ja häufig in der Gesetzgebung andererseits Söhne Israels genannt die, die nach dem Schauenden heißen.“ (Daß ἀκούειν in diesem Sinne hier gebraucht wird, erklärt sich auch aus der Notwendigkeit, im Ausdruck zu wechseln, da vorher *προσαγορεύεσθαι* [3×] und *καλεῖσθαι* verwandt wurden.) Die „Söhne Israels“ sind so genannt nach dem „Schauenden“ d. h. dem Logos. Es kommt hier nicht auf das „Hören“ an, sondern auf den Namen.

also auf das, wonach man benannt wird. — Aber selbst wenn man diese Deutung ablehnen wollte, ließe sich aus dem Text kein Mysteriengrad der „Hörer“ nach dem der „Schauenden“ herauslesen; denn der Logos selbst ist der „Schauende“. nicht etwa ein Myster. — Wenn das Buch so leider zu keinen gesicherten Ergebnissen führt, so wird es doch zu neuer Forschung auf diesem Gebiete anregen. [173 a

Th. Klauser, Die Anfänge der römischen Bischofsliste (Bonner Zschr. f. Theol. u. Seels. 8 [1931] 193—213). Die sorgfältige Studie kommt zu dem Ergebnis: Diadoche heißt bei den frühchristl. Schriftstellern bis Eusebios nicht Nachfolge, sondern Weitergabe der apostol. Lehre. Den älteren Zeugen der röm. Bischofsliste ist es um die Aufzählung der sukzessiven Gewährsmänner der apostol. Tradition zu tun. Die Namen der ältesten Bischöfe dürfen als geschichtlich betrachtet werden, nicht aber ihre Regierungszahlen. Die Frage, ob der röm. Katalog im Archiv der Gemeinde ruhte oder zuerst in der Liturgie existierte, ist vorläufig nicht lösbar. [174

W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes (Tübingen 1931). In 4 Kap. stellt der Vf. sein Thema dar. Da nach seiner Auffassung Gnosis und Tat (S. 76) die beiden Brennpunkte des origenistischen Vollkommenheitsideals ausmachen, behandelt er im 1. Kap. die Vorbereitung auf Gnosis und Tat. Dabei faßt er Gnosis als Beschauung und Tat als das Wachsen in der Tugend. V. behandelt also damit das Vollkommenheitsideal eines Pneumatikers. Daraus ergibt sich dann auch die Struktur der Vorbereitung auf Gnosis und Tat. Grundaufgabe des Pneumatikers kann hier nur Hinwendung zum Übersinnlichen und demgemäß Abwendung vom Sinnlichen, Kreatürlichen und Körperlichen sein. Also Kampf gegen Sünde und πάθη. Beides gehört nach O. streng zusammen. Erst in dem Überwinden der πάθη und dem Übersteigen des Sichtbaren sieht er den Kampf gegen die Sünde vollendet. Dann erst kann für die Seele die Schau des Ewigen kommen, also die Gnosis, die V. im 2. Kap. darstellt. Ist nach O. πίστις nur etwas für den Durchschnittschristen, so ist die πίστις des Pneumatikers seiner γνώσις prinzipiell untergeordnet (80). Das Entstehen der Gnosis ist an bestimmte, vorbereitende Voraussetzungen auf seiten des Menschen gebunden. Gleichwohl erfolgt es durch einen übernatürlichen Eingriff. Durch Reinigung von Sünden und πάθη bereitet sich der Mensch dazu vor. Die Gnosis selbst ist Offenbarung (87) und Erleuchtung, die sich auf das gesamte Geschehen im Diesseits beziehen kann (93), vor allem aber in dem Forschen nach dem verborgenen, allegorischen Sinn der Hl. Schrift besteht (97). Das ist aber letztlich nur dann möglich, wenn Christus im Pneumatiker wiedergeboren wird. Diese Logosmystik des O., die sehr stark das Gepräge der Brautmystik trägt, mündet aus in der Gottesmystik. So wird die Gnosis Schau der göttlichen Glorie (120). Und diese Schau bewirkt eine Vergottung des Menschen (121). Weil nun der christl. Pneumatiker Glied der lebendigen Gemeinschaft der Kirche ist, so ergibt sich daraus die Eigenschaft seiner προᾷσις (145), die V. im 3. Kap. zur Darstellung bringt. Ethische Grundhaltung des vollkommenen Christen ist die Liebe zu Gott. Die praktische Aufgabe des Pneumatikers besteht in erster Linie darin, daß er seine Mitmenschen in die Wahrheit einführt. Denn er ist vor allen dazu berufen, ist er doch Apostel, Athlet, Priester, engelgleich. Im Schlußkapitel untersucht V., wie das origenistische Vollkommenheitsideal sich im Gebet und in der Nachfolge Christi darstellt und abspiegelt.

V.s Untersuchung ist die Vorbereitung zu einem großen Werk, das die Geschichte des Frömmigkeitsideals behandeln will. So verdienstvoll nun vorliegende Darstellung ist, so enthält sie noch einige Schwächen. V. will die Einmaligkeit des origenistischen Frömmigkeitsideales zur Darstellung bringen. Das ist aber doch dann erst möglich, wenn die wichtigsten Lehrmomente des Origenes im nächsten Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung betrachtet werden. V. schaltet diese Betrachtung aber bewußt vollkommen aus. Es rächt sich dieser Standpunkt vor allem im Kap. über die Gnosis. Hätte V. die Gnosis des Origenes mit der

Ekstase des Juden Philon von Alexandrien verglichen, dann hätte er noch viel sicherer beweisen können. O. wäre dazu noch viel mehr in seiner Einmaligkeit hervorgetreten. Der zweite Mangel besteht darin, daß der Vf. sich nicht Klarheit genug über die Sprache und Terminologie des Orig. verschafft. Das ist um so notwendiger, als kaum ein Kirchenschriftsteller so schwer zu verstehen ist wie gerade O. So gibt V. z. B. C. Cels. VII 44: *μύσας τοὺς τῆς αἰσθήσεως ὀφθαλμοὺς καὶ εἰλέας τοὺς τῆς ψυχῆς* wieder mit „Schließen der Augen vor dem Draußen, das Eingehen in das Kämmerlein“ (S. 201). Der Ausdruck „Kämmerlein“ kehrt oft wieder. V. verrät damit seine theolog. Haltung, die er gerade hier sehr stark auf seine Darstellung einwirken läßt. Unter dem Auge der Seele versteht O. aber mit der ganzen antiken Mystik jenen Seelenteil, der zur Schau des Ewigen, des Unveränderlichen, des Einfachen, Gottes berufen ist. Auf dieses *ἡγεμονικόν*, das den „inneren Menschen“ ausmacht, soll sich der Christ zurückziehen. Denn nur dieses *ἡ*. empfängt zur Schau des Göttlichen das Pneuma, und nur dieses *ἡ*. kann sich, wenn der Mensch sich in sich selbst zurückzieht, in die Höhen der göttlichen Ideenwelt erheben. Gerade deshalb, weil dieses *ἡ*. nicht an Raum und Zeit gebunden ist, macht die Vereinigung der einzelnen „inneren Menschen“ untereinander die Kirche aus. So heißt denn letztlich dieses Zurückziehen des Pneumatikers in sich selbst nichts anderes als: ganz eingehen in die *viscera ecclesiae*, wie der hl. Ambrosius im engen Anschluß an Origenes einmal schreibt. Von hier aus wird es verständlich, daß auch nach O. beim Gottesdienst die Engel und Heiligen gegenwärtig sind (42 A. 3). V. hat nicht unrecht, wenn O. ein Vollkommenheitsideal vertreten läßt, das von der Liturgie her nicht allzusehr durchtränkt ist. Das hängt gewiß mit dem Einfluß des Philon zusammen, dessen Ekstase ja auch aliturgisch ist. Wenn nun O. trotzdem nicht am christl. Kult vorübergehen kann, so wäre es Aufgabe der vorliegenden Darstellung gewesen, noch zu zeigen, wie weit O. diesen Widerspruch empfunden und ausgeglichen hat. [Vgl. die wichtige Bespr. von H.-G. Opitz, Theol. Litzg. 1932 Sp. 489—494; ferner Fr. Schulte, Theol. Rev. 1932 Sp. 364—366.]
A. G. [175]

II. Texte.

F. C. Burkitt, *Barnabas and the Didache* (Journ. of Theol. Stud. 33 [1931/32] 25—27). Berichtet über das Buch von J. Muilenburg, *The Literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles* (Marburg 1929), der die Abhängigkeit der *Didache* von Barnabas behauptet. Barn. 18—21 bilden eine Einheit mit 1—17. Ebenso gehört *Did.* 1, 3^b—2, 1 zum ursprünglichen Text. Weil Barn. 12 das Wort Is. 65, 2 mit *ἐξεπέτασα* auf das Kreuz anwendet, so ist nach M. das *σημεῖον ἐκπετάσεως* nur aus Barn. erklärlich [?]. Da M. mit Harnack Barn. ins J. 131 datiert, andererseits die die *Didache* benutzende *Didaskalie* um die Mitte des 3. Jh. entstand, muß also die *Did.* zwischen diesen beiden Daten entstanden sein [?]. [176]

Angelicus M. Kropp OP, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*. Geleitwort von J. Capart, Vorrede von W. E. Crum. Bd. I. *Textpublikation*. 7 Schriftproben und 4 Tafeln. Bd. II. *Übersetzungen und Anmerkungen*. Bd. III. *Einleitung in koptische Zaubertexte*. 15 Abb. auf 8 Tafeln (Bruxelles, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth. Bd. I—II 1931. Bd. III 1930). Dieses hervorragende Werk muß hier besprochen werden, weil es nicht nur für die Religionsgeschichte und damit für die Entstehung so mancher liturgischen Formen wichtig ist, sondern auch weil die kopt. Zaubertexte sehr oft aus christlich-liturg. Quellen schöpfen. Nach einem *Avant-propos* J. Caparts, des Direktors der Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, der sich um die Veröffentlichung des Werkes verdient gemacht hat, und einem *Foreword* von W. E. Crum über Sprache und Paläographie der Texte geben die *Vorbemerkungen* des Vf. (I 1—7) nach einer Übersicht über die

bisherigen Veröffentlichungen kopt. Zaubertexte den Gesamtplan des Werkes an: I enthält außer den neupublizierten Stücken 4 aus bes. Gründen nochmals abgedruckte. In Bd. II stehen zunächst verschiedene Verzeichnisse der übersetzten Stücke und dann diese selbst mit Anm. und Verweisen auf Bd. III. Die Übersetzungen und Erläuterungen beziehen sich aber nicht bloß auf die in I veröff. Texte, sondern fügen noch eine Reihe von Texten bei. Bd. III, der zuerst gedruckt wurde, faßt auf Grund der in II vorgelegten Texte die zum Verständnis notwendigen Kenntnisse sowie die Ergebnisse aus dem Material für das Studium der Religion des kopt. Volkes, der Geschichte der Magie und Liturgie zusammen. Der Titel dieses Bdes ist gewählt worden, weil diese Einführung auch für weitere, bisher unveröff. Zaubertexte Dienste leisten kann. Es werden die Mächte ins Auge gefaßt, mit denen der Zauberer rechnet, ferner die Mittel zur Beeinflussung des Zwischenreiches und der Götter, schließlich die Praxis, wobei die magischen Praktiken von den medizinischen und den kirchlichen abgegrenzt werden sollen.

In den von Kr. hg. und besprochenen Texten finden sich sehr viele Anklänge an die Liturgie, ja auch direkte Anleihen. Nicht nur unsere Kenntnis des alten liturg. Gebetes, sondern auch die Erforschung seines Geistes und seiner Formen (ich denke da vor allem an die Epiklese im alten, echten Sinne) kann durch eine diskrete Benutzung dieser Texte gefördert werden. Viele Formen sind nur durch Zusätze oder Veränderungen zu Zaubertexten geworden. Ich kann hier nur kurz auf einige Punkte aufmerksam machen. Bd. III Teil I Kap. III behandelt *Reste aus der Gnosis*. § 24 Anrede an den höchsten Gott im Stil der Anaphora (vgl. § 393). § 51—7 Der Aion David (Davitheia) als Engel der Kirche, speziell „über den Becher der Kirche der Erstgeborenen gesetzt“ (vgl. Hebr. 12, 23; dazu Präfation der Jakobslit., Brightman, *Lit.* 50). Die Beziehung Davids zum Becher beruht auf Is. 5; Ps. 79. Jesus ist Weinstock; vgl. Texte XLIII 52 „Heil dem weißen Weinstock, der sich oben über den Thron seiner (des Vaters) Herrlichkeit hinbreitet“ und XXVIII 58 f. „Heiliger Unsterblicher (ἅγιος ἀθάνατος), Eingeborener, weißer Weinstock, der sich über dem Throne (θρόνος) des Vaters ausbreitet“. Jesus, als Weinstock beschrieben, der Sohn Davids, heißt der Weinstock Davids, sein eucharist. Blut das Blut des Weinstocks Davids; vgl. *Did.* 9, 2; Clemens Alex., *Quis dives salvetur* 29. In dem kopt. Text wird David selbst zum Engel des Bechers umgedichtet. — § 58: Davitheia nach dem Bilde des atl. David dargestellt als Leiter der himmlischen Sänger; vgl. Paulusapokalypse. — § 59: Unter Leitung Davitheas Morgenlob der Engel; vgl. *Iob* 38, 7 und den ägypt. Morgengottesdienst. Bei dem Gesang wird zwischen Vorsänger und respondierendem Volk unterschieden; XXXI 20 ff. heißt das Resp.: ἅγιος ἅγιος ἅγιος εἰς πατὴρ ἅγιος ἀμήν ἀμήν ἀμήν. — IV. *Gott, Engel, Dämonen: und Heilige (nach kirchlichen und apokryphen Anschauungen)*. Die apokryphe Literatur wirkt sehr ein, ist aber meist nicht mehr in ihren Quellen nachweisbar. Der ägypt. Gebetskult ist vorzugsweise an den Vater gerichtet. § 68: Der Speichel aus dem Munde des Vaters als Quelle des Lebenswassers. § 69: Hauch und Stimme Gottes. Der Sohn als der Hauch Gottes. § 70: Finger Gottes. § 71: Orphamiel der große Finger der Rechten des Vaters. § 76: IV *Esdras* 16, 60 benutzt, wie auch in der *Apost. Konstit.* VIII 12 und in der Epiphanieakoluthie. § 77: 7 Himmel, 14 Firmamente auf 4 Säulen. § 75 und 79: 1 oder 7 vela vor dem Throne des Vaters. § 81: Vor dem Throne eine Wolke; Jesus als Weinstock über dem Throne; Engel ringsum; 4 Tiere tragen ihn, er ist von Feuer, ein Flammenmeer unter ihm. § 83: Besiegelung Adams. § 84: Der Sohn Jesus Christus als Schöpfer Adams. § 85: Verquickung von Christus- und Engelkult. § 87: Jesus als παράκλητος und νυμφίος (vgl. Epiphanieliturgie). § 92: Der Beter identifiziert sich mit Jesus. § 93: Magische Kraft der Namen der Dreifaltigkeit, der 12 Apostel, 24 Presbyter, 7 Erzengel. § 99: Aus einem Symbolum? § 99—106 Kreuzeslegenden. § 107—9 Höllenfahrt Jesu. § 110—3 Jesus in der

Glorie; die bildliche Darstellung der *Maiestas Domini* hat Beziehungen zur Liturgie. § 114 Wiederkehr zum Gericht. § 115 Eucharistie als *θυσία, σφραγίζειν* des *πότηριον*, „das unbefleckte Brot und Blut des Lammes“; „der (Christus) auf den Altar herabkommt am 29. Choiak“ (Weihn.); „*λεψανον*, das auf dem hl. Tische des Sohnes liegt“. § 116 Epiklese um den hl. Geist: „sende mir den hl. Geist, den heilenden . . ., daß er über dieses Wasser und dieses Öl herabkomme“; „S. d. hl. G., daß er auf dieses Öl herabkomme, das in meiner Hand ist, indem er es besiegelt im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes“. § 117 Engel als Licht (Sterne); vgl. Liturgie. § 118: 7 Engelliturgien, dazu Cherubim und Seraphim = 9 Chöre. § 120—6: „4 große Engel“ — Cherubim, Träger des Gottesthrones. Die Seraphim singen das Trishagion. Zu dem Cherubwagen treten 7 Wagen entsprechend der Zahl der Himmel und Vorhänge. § 127—143: 7 Erzengel, Namen nicht einheitlich; vielleicht zu verbinden mit den 7 Augen des Vaters (vgl. *Zach.* 4, 10; *Apok.* 5, 6). Sonderstellung Michaels, Epiklese Gabriels. § 144—7: 24 Presbyter, gelten in der oriental. Kirche als Engel, vgl. Lit. S. Greg. Alex. bei Renaudot I 126. Ihre Namen die 24 Buchstaben u. a. § 148—64 Engel in der Eschatologie, acherus. See, Paradies mit Strömen, Feuersee, himml. Jerusalem. § 165—77 Dämonen, wohnen im Menschen, daher Exorzismus. § 178 Maria und die andern Hl.

Der II. Teil behandelt die *Mittel der mag. Beeinflussung*. Wir heben heraus Kp. VIII *Die menschliche Sprache als Mittel im Zauber* (§ 195—256). Der Magier kennt durch Offenbarung die richtigen Worte, Namen, Formeln, Lautkomplexe (Rätselworte). Die Macht dieser Namen ist allmächtig. Auf Grund der Kenntnis identifiziert sich der Magier mit dem Gott, befiehlt dem Namensträger und untergeordneten Zwischenwesen. Erinnerungen an Kult und Mythos sollen wie die Beinamen die Macht der landläufigen Gottesnamen verstärken. Es gab geheime Gottesnamen. Aber auch der Laie konnte die Kraft der bekannten Gottesnamen dadurch verstärken, daß er alles vom Gotte Bekannte kurz in Beinamen aussprach. In christl. Texten sind das umschreibende Anrufungen aus Bibel und Liturgie. Der wahre Name ist bes. wirksam. Die Bezeichnung „Name“ oder „großer N.“ ist zuweilen = Zauberformel, *κλήσις, ἐπωδή*. Als Zaubernamen sind bes. Namen fremder Götter geeignet, oder auch fremdsprachl. Wörter, Teile einer angl. „Göttersprache“. Vf. sammelt Zaubernamen aus griech.-ägypt. und jüd.-christl. Überlieferung, z. B. *μαρμαρωθ* „Herr der Herren“: Gott wird so genannt im Kanon einer ostsyr. Anaphora aus dem 6. Jh. — IX. *Mag. Ritual* (§ 257—290). Zeit: Nacht, Morgenstern, Mondphase. Ort: muß rein sein, ebenso der Magus. Kleid aus Linnen. Gürtel, Kranz, Amulette. Zauberkreis. Lampe mit reinem Öl. Zauberschüssel, -becher (darüber Epiklese). Opfer: Anlockungs-, Zwangs-, Entlassungsopfer. Amulette bes. Schriftzeichen und Texte. Anfertigung und Einweihung für den Gebrauch zu unterscheiden; beides von Vorschriften umgeben. Bei der Anfertigung zuweilen die Formeln mit Honig u. dgl. geschrieben und nachher in einen Becher abgespült, dieser dann getrunken; solches auch in der Liturgie (S. 162 Anm. 1). Während der Besegnung muß man zum Schutz gegen die ob des Zwanges erzürnten Götter Amulette tragen.

III. Teil *Die mag. Handlungen und Gebete*. Übersicht über die Zauberspraktiken. Verhältnis der medizin. und mag., der kirchl. und mag. Handlungen, des relig. und mag. Gebetes. Weg, wie aus den mag. Texten religiöses Gebet zurückzugewinnen ist. Kp. X teilt die mag. Texte ein. Die Theurgie sucht Verbindung mit Göttern oder höchsten Engeln, die Magie mit den mittleren Geistern, die Goëtie mit den bösen Dämonen. Pharmakie: Schadenzauber durch Tränke. Schutz- und Abwehrzauber, Angriffs- und Schadenz., Macht- und Liebesz., Erkenntnis- und Offenbarungsz. Fluchtexte, zuweilen aus Segenstexten gebildet. Kp. XI zeigt, wie im At. Medizin und Magie immer verbunden sind. Kp. XII. *Heidn. mag. Prophylaxe und Heilung*. Die Götter selbst tragen Amulette. Der Kopte lehnt sich an diese

Vorstellung an, wenn er von dem Amulett des Vaters spricht, von der Sphragis auf seinem Schoß, wenn er den Namen auf der Brust des Vaters *φυλακτήριον* nennt. Eine Beschwörung bleibt im Rahmen der bibl. Offenbarung: „Bei dem hl. Siegel dessen, der kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten.“ — Besonders wichtig ist für uns Kp. XIII *Kirchl. und mag. Heilpraxis*. Da die alte Medizin dem Zauber ein weites Feld eröffnete, brauchte die Kirche Gebete, Exorzismen und Sakramentalien. Die mag. Texte ihrerseits verwenden kirchl. Formulare. Dazu treten Bräuche ohne Zustimmung der Kirche. Der Exorzismus wehrt den eingedrungenen Dämon ab (heil. E.) oder beugt seinem Eindringen vor (prophylakt. E.). Der Herr oder der Mensch im Namen des Herrn gebietet der Krankheit. Dieser Gedanke wird ins Magische verkehrt, indem sich der Sprechende mit dem heilenden Christus identifiziert. Erste gewöhnliche Form des E. ist der Befehl, zu weichen, oder das Verbot, zu nahen. Der direkte Befehl findet sich in den syr. Gregoriusgebeten des Pap. Anastasi 9: „Ich rufe euch selbst an, ihr Gewalten alle, bei dem großen furchtbarsten Namen des Vaters . . ., fürchtet den Namen des Herrn und weicht zurück (*ἀναχωρεῖν*).“ „Alle bösen Geister, alle unreinen G., alle Zaubereien, alle Laster, weicht zurück! Christus Jesus verfolgt euch!“ Die zweite Form des E. ist die Bitte an die gute Macht, die dämon. Beeinflussung aufzuheben oder zu verhüten; sie erscheint als selbständiges Gebet oder als Weihe für Sakramentalien (Wasser, Öl u. dgl.), von deren Aufbewahrung oder Anwendung die Wirkungen erwartet werden. Der Kopte gebraucht vielfach ohne Unterschied beschwören, anrufen, herabrufen. Der folg. Abschnitt *Kirchl. und mag. Begegnung* ist für den Begriff der Epiklese bes. wichtig, wenn auch der Vf. noch nicht klar genug zwischen Epiklese und „Epiklese“ unterscheidet (s. Jb. 4 S. 169 ff.). „Epiklese im weitesten Sinne“, die Herabrufung einer höheren Macht auf einen Gegenstand, bieten die kopt. Zaubertexte in verschiedenartigsten Besprechungen von Gegenständen, die mag. wirken sollen. „Nimm das und das, sprich darüber das und das.“ Bes. altertümlich sind die Epiklesen über das Opfer (XIV^r), den Becher im Heilungs-, Liebe-, Offenbarungszauber. XV 10 ff. Segen mit mag. Rede über Wasserbecher. Die christl. Epiklesen sind z. T. kurz (Engel oder hl. Geist auf Öl u. dgl. herabgerufen). Zur Prüfung der andern Epiklesetexte zieht Vf. die kirchl. Texte bei, u. zw. zunächst die „einfache E.“, z. B. Euchologion des Serapion 5 und 17, bohair. Ritual. Als Schema stellt er fest: 1. Preis Gottes als Einleitung; 2. Herabrufung auf das zu Segnende; 3. Bezeichnung der erwarteten exorzist. Wirkung; 4. Doxologie als Schluß. Die „feierliche E.“ erläutert er am kopt. Ritus der Weihe des Epiphanie- und Taufwassers. Durch Vergleich stellt Vf. denselben Gedankengang in der Epiphanieakoluthie und dem Text XXVIII fest: Lobpreis mit Trishagion, Epiklese: Komm! [im Pap. der Logos!], Bitte für den Benutzer, neuer Lobpreis, Epiklese und Bitte für den Benutzer, Dämonenvertreibung und Doxologie. Ähnlich werden noch mehr Texte analysiert. Dann wird eine Verbindung der kirchl. Segnung mit der heidn. Zauberschüssel besprochen, in die die höhere Macht durch eine Besprechung lokalisiert wird; der angerufene Gott wird gegenwärtig gemacht und muß die Wünsche des Beschwörers erfüllen. XXXIV Ölsegnung zur Krankenheilung; erzählender Eingang, Litanei, Epiklese des hl. Geistes, Anrufung der 24 Presbyter, 7 Erzengel, Unschuldigen Kinder, 3 Knaben, Bekenner und Apostel. — Netzsegnen. Segnungen betr. Ehe, Mutter und Kind, bei Krankheiten. Neben den mag. rein christl. Amulette mit bibl. oder apokryphen Legenden oder Namen; bes. beliebt die Anfänge der 4 Evangelien. Mehrere Amulette werden abgebildet und beschrieben.

Unsere kurzen Hinweise sollen nur zeigen, daß hier reiches Material zum Studium altchristlichen Gebetes vorliegt. [177]

J. G. P. Borleffs, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De baptismo ad fidem codicis Trecentis veterumque editionum edidit* (Mnemosyne N. S. 59 [1931])

1—102). Dom A. Wilmart fand 1916 in dem Cod. von Troyes 523 (s. XII aus Clairvaux = T) 5 Schriften Tertullians, darunter auch *de bapt.*, die bisher nur durch die Ausg. von J. Gagneus (Paris 1545) = B bekannt war. Der erste Druck ist auch jetzt nicht zu entbehren, da er allein den vollen Text und die richtige Reihenfolge bewahrt hat. B und T zeigen große Verschiedenheiten, so daß Borl. mit Dölger eine Doppelausgabe Tertullians (oder doch Verbesserungen von seiner Hand im ursprünglichen Text) nicht für unmöglich hält. Ich führe einige Stellen an. Der Anfang lautet in T: *De sacramento aquae nostrae, qua . . . in vitam aeternam liberamur, non erit otiosum* eqs. In 1, 2 hat T *canina* (Harnack ci. *Caina*). 5, 2 liest Borl.: *Igitur si <i>dolo, natura aquae quod propria [materia] sit adlegendi, auspici emundationis blandiuntur, quanto . . .* 6, 1: *abolitione peccatorum*. 6, 2: <de> *benedictione*. 9, 4 liest Borl. statt *patri* BT: *pari* = *proximo* cf. *Exhort. cast.* 5 und *Adv. Marc.* IV 34. 12, 3 liest Borl. auf Grund von T: *Nam si [humanum] Iohannis baptismum impetra<ra>nt, [et] domini cur desiderabant . . . ?* 13, 2: *addita est ampliatio sacramento obsignatio baptismi*. 16, 2: T hat: *sanguinē *porterent*; danach liest Borl.: *sanguine oportere*. 17, 1: *Dandi quidem summum habet ius summus sacerdos, si qui est, episcopus*. 17, 2: *Nisi episcopi . . . vocabantur discentes domini! [id est] Ut sermo non debet abscondi ab ullo, proinde . . .* Zur Stelle vgl. Borleffs, *Phil. Wschr.* 51 (1931) 254. — Am Schlusse ein *Index scripturarum, nominum, verborum*. — Vgl. H. Koch, *Theol. Litztg.* 1932 Sp. 588—590. [178]

A. M. Festugière, *Eis ἄνθρωπον ὑποφέρεσθαι* (Rev. des sciences philosoph. et théolog. 20 [1931] 476—482). Behandelt die Stelle Clemens Alex., *Protr.* IX 83, 2: *σωτηρίαν χαρίζεται, ἡμεῖς δὲ εἰς ἄνθρωπον ὑποφέρεσθε*. So liest der codex Parisinus fol. 69. Sylburg hatte statt *ἄνθρωπον* vorgeschlagen: *ἀπώλειαν* (als Gegensatz zur *σωτηρία*), Stählin-Butterwick: *θάνατον*. Festugière zeigt, daß die Lesart *εἰς ἄνθρωπον* sehr gut dem Kontext entspricht. Die *σωτηρία* ist Berufung zum göttl. Leben; der Mensch wird *θεόπνευστος*, das göttliche *πνεῦμα* ist in ihm. Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott würde. Zweck des Erlösungswerkes ist *θειοποιεῖν τὸν ἄνθρωπον*. Durch die *σωτηρία* erlangt der Mensch die höchsten Güter: *θεὸν καὶ ζωήν*. Wer die angebotene *σωτηρία* von sich weist, „fällt zurück in den Zustand des (bloßen) Menschen“: *ὑποφέρεται εἰς ἄνθρωπον*, da er doch die Möglichkeit hatte, *ἀναφέρεσθαι εἰς θεόν*. Clemens zeigt, daß die heidn. Mysterien nicht imstande waren, den Menschen die *σωτηρία* zu bringen. Christus allein ist der *σωτήρ*, der alleinige Mystagoge, der wahre Orpheus, der unter uns das *σωτήριον δῶμα* aufführte, durch das wir zum Schauen Gottes (*κατοπτεῖν τὸν θεόν*) gelangen. Im Orphismus hatten die rituellen Reinigungen und die Askese den Zweck, den Menschen mit der Gottheit zu vereinigen, ihm nach dem Tode den Zutritt zur Familie der Gottheit zu ermöglichen. Durch Imitation des Gestus der Gottheit, durch Repetition des *δῶμα σωτήριον* sollte der Eingeweihte zur Adoption in das göttliche Geschlecht gelangen. Der *μεμνημένος* als solcher ist *γεννήτης τῶν θεῶν*, Glied der Familie der Götter. Es handelt sich aber um bloße Adoption, nicht um Regeneration. Wenn man von letzterer in den Mysterien spricht (vgl. z. B. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure* [Paris 1927] 157), werden moderne Ideen eingetragen, die durch keinen heidn. Text sich belegen lassen. Wahre, auf Wiedergeburt beruhende Adoption verleiht bloß das Christentum. H. H. [179]

J. A. Jungmann SJ, *Beobachtungen zum Fortleben von Hippolyts „Apostolischer Überlieferung“* (Zschr. f. kath. Theol. 53 [1929] 579—585). Mindestens an 2 Stellen sind Texte H.s in das röm. Pontificale übergegangen. Die Begründung für die Handauflegung des Bischofs allein bei der Diakonsweihe: *quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecrantur* geht auf H. S. 178 f. Connolly zurück. Das Mittelglied bilden die *Statuta ecclesiae antiquae* (PL 56, 888); diese wiederum sind von Ägypten her beeinflußt. — Die Weihe des Krankenöls am Gründonnerstag mit den Worten *unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas et martyres* steht bei

H. S. 176 C. Der Text findet sich schon im Gelasianum, dann im Gregorianum, fehlt aber im Gregorianum Honorius' I. (Pad. ed. Mohlberg-Baumstark), wo aber jede Naturaliensegnung vermißt wird. Vielleicht ist er in Rom unmittelbar von H. in die röm. Liturgie übergegangen. [180]

F. J. Badcock, *The History of the Creeds* (London 1930). Kurze Übersicht über die Legenden und geschichtl. Tatsachen, die sich auf die Entstehung der großen Symbolformulare beziehen. Vf. geht auf ihre Entwicklung im Orient und Okzident ein und spricht zum Schluß über den Gebrauch der Credos in der Liturgie. [180]

L. G. [181]

III. Mysterien; Feste; Weihen.

K. G. Kuhn, *Rm 6, 7. ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* (Zschr. nt. Wiss. 30 [1931] 305—310) zeigt, daß Paulus in diesem Satze ein rabbinisches Theologumenon zitiert. Der Sinn der Stelle ist: „Unser alter Mensch ist mit Christus gekreuzigt und dadurch der Leib der Sünde vernichtet, so daß wir also nicht mehr der Sünde zu dienen brauchen; gemäß dem Grundsatz, daß, wer stirbt, infolge seines Todes gerecht gesprochen ist von der Sünde“. Der Grundsatz meint natürlich den leiblichen Tod, Paulus deutet ihn auf das „Mit-Christus-Gestorben-sein“ [was wiederum zeigt, wie real er das Mysterium der Taufe auffaßt]. [182]

H. Preisker, *Apollos und die Johannesjünger in Act 18, 24—19, 6* (Zschr. nt. Wiss. 30 [1931] 301—304) erklärt den Text so, daß bei Apollos, weil er schon ζέων τῷ πνεύματι war, die Johannestaufe genügte, während die Johannesjünger, weil sie nichts vom Pneuma wußten, getauft wurden. [183]

O. Faller SJ, *Die Taufe im Namen Jesu* (75 Jahre Stella Matutina, Festschr. Bd. I [Feldkirch 1931] 139—150). Zeigt, daß Ambrosius, *de spir. s.* I 3, 39—45 die Taufformel „Im Namen unseres Herrn Jesus Christus“ für gültig hält, vorausgesetzt, daß der Taufspender bei Nennung des einen Namens an die Einheit der hl. Dreifaltigkeit glaubt. [184]

P. Fiebig, *Die Fußwaschung* (ΑΙΤΕΑΟΣ 3 [1930] 121—128) will gegenüber Bauer im Komm. zu Joh., der Joh. 13, 10 ὁ λελουμένος auf die Taufe und die Fußwaschung auf das die Christen immer wieder reinigende Herrenmahl bezieht, den Abschnitt rein ethisch deuten; doch scheint seine Beweisführung im einzelnen anfechtbar. [185]

P. Browe SJ, *Melk en honing in den Doopritus* (Algemeen Nederlandsch Eucharistisch Tijdschrift 10 [1931] 11—17). Ausgehend von einem Text der *Apostol. Überlieferung* Hippolyts (nicht der *Didascalía Apostolorum*, wie der Vf. schreibt) S. 112 f. Hauler verfolgt Br. den Ritus, den Neugetauften Milch und Honig zu trinken zu geben, durch das christl. At. Den Kindern wurde im At. vor der ersten Milch etwas Honig gegeben; dies galt vielleicht auch als Aufnahme in die Familie. In den Mysterien spielte M. und H. eine große Rolle; sie sind vergöttlichend. Dazu trat die Symbolik des gelobten Landes. Syrien und Palästina scheinen den Brauch nicht gekannt zu haben. Im Westen hat ihn Rom wohl am längsten gewahrt; vgl. Joh. diaconus ad Senarium (wohl Ende des 6. Jh.) bei Mabillon, *Iter Italicum* I 2, 75; ferner Leonianum in der Pfingstmesse; im Gelasianum findet sich in der Vigilmesse von Pfingsten noch eine Anspielung. Der Trank war den Alten ein *sacramentum*. Vf. verweist dazu auf die interessante Feststellung noch bei Petrus Damiani († 1072), *Sermo 69* (PL 144, 898): *duodecim sacramenta sunt in ecclesia*, nämlich *baptismus, confirmatio, unctio infirmorum, consecratio pontificis, inunctio regis, sacramentum dedicationis ecclesiae, confessio, sacramentum canonicorum, monachorum, sanctimonialium, nuptiarum* (dazu kommt natürlich die Eucharistie). [186]

W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie Sacrement et Sacrifice* (Universitas cath. Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theol. consequendum conscriptae. Ser. II tom. 22. Gembloux-Paris 1931). Die Einleitung be-

stimmt den genauen Sinn der Termini „Sakrament“, „Opfer“ und (des in dem Buchtitel nicht erscheinenden) „Mysterium“ in ihrer Anwendung auf die Eucharistie. „Sakrament“ bedeutet danach nicht nur die Idee einer übernatürlichen Speise, sondern auch die reale Präsenz. „Opfer“ ist die Gabe an Gott aus dem Gefühl der Abhängigkeit heraus. „Mysterium“ ist eine Kulthandlung, die eine Heilstat rituell gegenwärtig und das Heil den Gläubigen durch die Teilnahme zugänglich macht. Das Buch fragt nun: Stammt die Eucharistie als Sakrament und Opfer (im oben gekennzeichneten Sinne) von Jesus? Tritt ferner die Euch. in den ältesten Quellen als Mysterienfeier auf? — Man könnte hier gleich Bedenken erheben und fragen: Ist es erlaubt, die drei genannten Begriffe derart zu trennen und „Sakrament“ im neueren Sinne zu nehmen? Wäre es nicht besser, mit der ganzen alten Theologie „Mysterium“ (*sacramentum*) als oberste Bezeichnung hinzustellen und „Opfer“ wie „Opferspeise“ (Kommunion, Sakrament im engeren Sinne) als die beiden Seiten jenes Mysteriums? Damit würde es sich auch herausstellen, daß die Betrachtung der Euch. als Mysterium nicht zu den beiden überlieferten Gesichtspunkten, wie es S. 45 heißt, unter dem Einfluß der Religionsgeschichte einen dritten hinzufügt, sondern daß sie nur die Auffassung der alten Kirche erneuert, wobei die Religionsgeschichte für die Erkenntnis des Kulteidos „Mysterium“ dienlich sein kann. Im übrigen berichtet der I. Teil, der die neueren Ansichten betr. der Ursprünge der Euch. darstellt, durchaus objektiv über die Mysterientheologie wie über die andern neueren Forschungen. Der II. Teil *Die Euch. im N. T.* kommt zu dem Ergebnis, daß die Euch. dort als Sakrament und Opfer erscheint, daß ferner die von den Religionsforschern festgestellten Eigenschaften des Kulteidos „Mysterium“ bei der Euch. zutreffen. Auf die Frage, ob die Verwendung dieser neuen (?) Bezeichnung nützlich sei, antwortet G., daß dieser Nutzen vom Gesichtspunkt der biblischen und historischen Terminologie aus unbestreitbar sei (Dann ist sie also auch nicht „neu“!); ebenso von dem Standpunkt der vergleichenden Religionswissenschaft aus. Von dem der systematischen Theologie aus erscheine der Nutzen zunächst zweifelhaft; da jedoch die sakramentale Versinnbildung der Vergangenheit bei der Euch. zu einer wahren Repräsentation fortschreite, so sei es angebracht, diese Art des eucharist. sakramentalen Symbolismus durch eine eigene Benennung zu unterstreichen. G. will daraus den Nutzen ziehen, den Opfercharakter der Euch. besser erklären zu können, wobei er mit andern Schriftstellern die gegenseitige Durchdringung der 3 rituellen Gesichtspunkte betont. Er führt Batiffol, *Leçons sur la messe* 4 (1919) 188 f. an: „Ne disons pas que la présence réelle du corps et du sang sur l'autel suffit à représenter, commémorer, reproduire, le sacrifice de la croix, comme si la présence réelle était une oblation. La consécration fait le sacrement, mais le sacrement n'est pas par lui-même le sacrifice“ u. a. Mit Recht sagt Vf. auch S. 248, daß die ntl. Schriftsteller nicht so sehr die Gabe an Gott als die Idee des sakramentalen Mysteriums betonen und die Euch. in erster Linie als das Gedächtnis der Passion betrachten, wovon dann die Auffassung als Sakrament und Opfer abgeleitet wird. Er will jedoch nicht eine spekulative Synthese geben. Hätte er der alten Mysterientheologie, der er sich in erfreulicher Weise nähert, sich ganz hingeegeben, so wäre seine Darlegung noch klarer und durchsichtiger geworden, während sie jetzt durch die oben gekennzeichnete mehr moderne Terminologie getrübt erscheint. Der III. Teil *Les origines chrétiennes de l'Euch.* setzt sich zunächst mit den angeblichen heidn. Parallelen auseinander und stellt fest, daß solche nicht vorhanden sind, daß man höchstens von einer entfernten Vorbereitung auf die Predigt von der Euch. reden könne. Ferner zeigt Vf., daß von einer Umwandlung der Euch. durch Paulus, die Urgemeinde oder die alten Liturgien nicht gesprochen werden kann. Die *Conclusion* des gelehrten und wertvollen Buches wiederholt: „... nous avons cru pouvoir utiliser certaines notions nouvelles, telle celle du mystère, pour traduire l'enseignement eucharistique néo-testamentaire en un langage qui s'inspire à la fois de

la terminologie de l'Eglise ancienne et de certains courants d'opinions qui se sont frayé la voie dans les milieux catholiques. Le terme 'mystère' nous a paru d'une valeur traditionnelle authentique, d'un contenu riche et d'une aptitude tres grande a exprimer certains aspects du dogme eucharistique" (S. 383 f.). Für den Vf. ist allerdings die reale Präsenz das Wichtigste an der Euch., während wir mit der alten Kirche im Mysterium als Ganzem die wunderbare Gabe Christi an seine Kirche sehen, also die Wesensverwandlung im engen Zusammenhang mit dem Opfermysterium betrachten. Sein Buch wird aber mithelfen, auch diesen Gesichtspunkt wieder mehr zu Ehren zu bringen. [187]

J. Coppens, *Les soi-disant analogies juives de l'Eucharistie* (Ephem. Theol. Lovan. 8 [1931] 238—248). Die Eucharistie kann unter einem 3fachen Gesichtspunkte betrachtet werden: als wirkliche Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein, als Sakrament, insofern die Gestalten von Brot und Wein das symbolische und wirksame Zeichen der übernatürlichen Nahrung der Gläubigen bilden, als Opfer. So ist die Eucharistie gleichzeitig ein Mysterium, ein Sakrament und ein Opfer. [Zur Kritik s. Nr. 187.] Die Religionsgeschichtler suchen für jeden dieser 3 Gesichtspunkte Analogien in den Kulthandlungen anderer Religionssysteme. Sie unterscheiden in denselben 3 rituelle Akte: 1. Die Gedächtnisfeier durch Wiederauflebenlassen eines vergangenen hl. Geschehnisses, das so immer gegenwärtig wird; 2. eine Materie als Vehikel der hl. Kraft, Synthese von Wort und Element, von Materie und Geist; 3. die gemeinsame, soziale Ausübung des Kultes. Für die Eucharistie als Mysterium finden sich im AT keine Analogien; das AT und das paläst. Judentum kannte kein Kultmysterium, beim hellenist. Judentum ist es fraglich. Als Analogien für die Eucharistie als Sakrament könnten in Betracht kommen: die Opfermahl, die Mahle der relig. Gemeinschaften (Chaburoth), die Totenmahle, bes. das Ostermahl, das messianische Mahl, die Mahlzeiten der Essener. Nach dem Vorgehen R. Smiths hat man die atl. Opfermahl mit dem Totemismus in Verbindung gebracht, das heißt mit den Opfern, bei denen das göttl. Opfertier (Totem) geopfert und die Kommunion zwischen ihm und seinen Verehrern hergestellt wird. Von dieser Anschauung ist man heutzutage vollständig abgekommen. Die gemeinsamen Mahle der Chaburoth nahmen besonders an den Vorabenden des Sabbats und der Feste einen relig. Charakter an; zur gewöhnlichen Segnung des Brotes und Weines kam die Segnung eines 2. Bechers und ein Gebet für die Heiligung des Sabbats oder Festes. Das ist der Kiddusch genannte Ritus. H. Lietzmann hat große Ähnlichkeit zwischen den Mahlen der Chaburoth und den christl. Agapen gefunden. Mit aller Wahrscheinlichkeit läßt sich der Kiddusch mit der von den röm. Juden gefeierten *cena pura* in Verbindung bringen. Für die Existenz der Totenmahle finden sich in den Schriften des AT nur wenige Anhaltspunkte. Der Hauptzeuge ist Flavius Josephus, *Ant.* XIV 10, 8, der berichtet, daß die jüd. Kolonien der Diaspora von Julius Caesar die Erlaubnis erhielten, Kultgemeinschaften (*θυσιαίς*) zu bilden und gemeinsame Mahle zu veranstalten. Besondere Erwähnung verdient das Ostermahl, weil der Herr während eines solchen die Eucharistie eingesetzt hat. C. beschreibt in herkömmlicher Weise den Ritus und verbreitet sich ausführlicher über die Theorie R. Eislers, *Das letzte Abendmahl* [s. Jb. 6 Nr. 228—230], die von Lietzmann und Marmorstein [s. ebd.] abgelehnt wurde. — Anspielungen an das zukünftige messian. Mahl sind enthalten Mk. 19, 25; Mt. 8, 11 f.; 26, 29; Luk. 13, 29; 19, 15; 22, 16—18. Über die relig. Mahlzeiten der Essener sind wir nur sehr mangelhaft unterrichtet. Da die Speisen von Priestern zubereitet werden, nimmt man an, daß diese Mahle den Charakter von Opfermahlen hatten. — Nach der Anschauung der paläst. Juden ist das Manna das Brot der Unsterblichkeit, das dem Volke Israel für die letzten Zeiten aufbewahrt ist. Die rabbin. Spekulationen über das Manna stützen sich auf Mich. 7, 15 und Os. 12, 9. Christus selber spielt in seiner Rede über das Lebensbrot (Joh. 6) auf das Manna an. — Für die Eucharistie

als Opfer könnte das Opfer Melchisedeks eine Analogie bilden; aber die rabbin. Spekulation beschäftigt sich kaum mit Melchisedek. — An einen leidenden Messias glaubte der Rabbinismus zur Zeit Christi nicht; deshalb entbehren die Anspielungen an ein Mahl als Gedächtnis des Leidens, die man in den rabbin. Schriften hat finden wollen, jeder Beweiskraft. Aus allem geht hervor, daß die Traditionen des AT und des Judentums keine Parallelen zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi bieten. Nur im äußeren Ritus der Feier der Eucharistie lassen sich Vergleichungspunkte erkennen. Wenn man auch nicht mit F. Gavin, *The Jewish antecedents of the Christian sacraments* (London 1928) [s. Jb. 9 Nr. 193] die Ähnlichkeiten übertreiben darf, so kann man doch annehmen, daß der Ritus der Eucharistie gewisse Elemente dem jüd. Ritus des Kiddusch und des Paschamahles entlehnte.

H. H. [188

C. Pacreszka, *Nieporozumienie Paschalne* (Streit um die Paschafeier) (Myst. Christi 2 [1930/31] 156—160; 200—204). Beleuchtung der Streitfrage nach der Kgesch. des Eusebios. Vf. weiß aber nicht, daß P. Viktor Synoden abzuhalten befahl, um festzustellen, wie man in anderen Kirchen das Osterfest beging. Nur die Provinz Asia war gegen Rom, die Bischöfe von Pontus, Ägypten, Palästina und Gallien erklärten sich für den röm. Gebrauch. Vf. hat sich nicht klar ausgesprochen über den Unterschied von *Pascha staurosimon* und *P. anastasimon*. M. K. [189

Ad. Kalsbach, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen* (Röm. Qu.-schr. 22. Suppl.-heft. Freiburg i. Br. 1926). Die wichtige, hier leider etwas spät zur Besprechung kommende Schrift behandelt nach einer Übersicht über die bisherige literarische Behandlung des Stoffes I. die *Quellen*, u. zw. zuerst die Paulusbriefe. I Tim. 3, 11 meint weibliche Diakone und hat nichts zu tun mit 5, 3 ff., wo von den zur Versorgung einzutragenden Witwen die Rede ist, zugleich das Witwenideal gefördert werden soll. Durch die Einschreibung wird die betr. Witwe als vorbildliche Gattin, Mutter, Erzieherin, Christin von der Gemeinde anerkannt; aber es ist kein Gemeindeamt. I Tim. enthält also die Richtlinien für eine amtliche Verwendung der Frau wie für einen besonderen Witwenstand. Plinius d. J., *ep.* 96 nennt *ancillae quae ministrae dicebantur*. Polykarp 4, 3 erwähnt die Gemeindegewitwe (nicht Beamtin). Ignat., *Sm.* 13, 1 *τὰς παρθένους, τὰς λεγομένας χήρας* = Ehelose (kein Amt). Ps.-Klement. *Hom.* XI 36 bzw. *Recogn.* VI 15 spricht von *χήραι* bzw. *Instituit etiam ordinem viduarum atque omnia ecclesiae ministeria disponit*. Also Witwenstand mit *ministerium* = *διακονία* (Syrien). Nach der syr. *Didaskalie* gehört der Witwenstand weder zum Klerus noch zu den Laien. Die Ehelosigkeit ist stark betont, aber noch kein offizielles Gelübde. Ihre Aufgabe ist Beten, Fasten, Handauflegen auf Kranke, in Unterordnung unter den Bischof; Lehren und Taufen verboten. Also ein Amt nicht im Sinne der Gemeindeämter, sondern unmittelbar von Gott übertragen. Im Anschluß an den Viduat bespricht die *Didask.* den weibl. Diakonats, der ein Teil des Diakonats überhaupt ist. Er hat einen liturg. und einen außerliturg. Dienst; letzterer ist auf das Nichtklerikale eingeschränkt. Die Diakonin ist dem Diakon untergeordnet. Nach K. ist es „mehr als wahrscheinlich“, daß die in dem asketisch-charismatischen Viduat und dem Diakonissenamt verkörpert Gedanken vorher in dem einen Viduate verbunden waren; das *ministerium* ist nun vom Viduat losgelöst. In den *Apost. Konstit.* haben die Witwen das öffentliche Gelübde der Ehelosigkeit, keine Handauflegung; ihre Aufgabe ist das Gebet. Der weibl. Diakonats ist dafür reich entwickelt; sein Objekt ist das weibl. Geschlecht (nur nicht im Gottesdienst), bes. Tauf- und Türdienst; die Diakonin empfängt Handauflegung und Weihegebet, steht unter dem Diakon, ergänzt sich aus den Jungfrauen und Witwen. In Ägypten steht bei Clemens Alex. und Origenes die „Witwe“ neben dem Klerus; sie haben aber dabei eine legitime Nachfolgerin der Phoebe aus dem Römerbrief vor Augen; das Amtliche tritt zurück. Im Verlauf des 3. Jh. ruft der

Amtsgedanke große Änderungen hervor. In der *Apost. Kirchenordnung* werden zwei Witwen für Gebet und charismatisches Wirken bestimmt, eine soll weiblich-diakonal wirken; die Diakonisse erscheint also als Bestandteil des Viduats. Nach der „Ägypt. KO“ (kopt. Version) und den *Canones Hippolyti* wird die Witwe nicht ordiniert; ihre Aufgabe ist wie die der Jungfrauen Gebet. Der Viduat hat sich überlebt. Ganz anders der reich organisierte Frauendienst im *Test. Domini*. Die 3 *viduae habentes praecedentiam sessionis* oder *presbyterae* oder *canonicae* führen ein gewissermaßen klösterliches Leben, machen zusammen mit dem Diakon Krankenbesuche, folgen in der Kommunion- und Weiheordnung gleich auf die Diakone, sind die weibl. Diakone; sie überwachen auch die Diakonissen. Viduat und Diakonat sind also identifiziert; das Weihegebet (I 41) betont stark das Amt. Da die 3 Witwen ältere Leute sind, können daneben jüngere Diakonissen stehen, die kranken Frauen die Osterkommunion bringen. (Ägypten oder wahrscheinlicher Syrien die Heimat des *T. D.*) — Im Folg. wiederholt K. seine schon früher geäußerte Erklärung von Kan. 19 des Konzils von Nikaia, der nach ihm klar den laikalen Charakter des Diakonissenamtes auf Grund der mangelnden Weihe ausspricht. Ich habe schon Jb. 5 Nr. 274 dargetan, weshalb ich ihm hier nicht folgen kann. Vielmehr verlangt der Kan. m. E. geradezu die Handauflegung für die wirkliche Diakonisse. Gewiß gelten sowohl die Kleriker wie die Diakonissen der Paulianisten als ungültig geweiht; aber wie die nominellen Kleriker nach der Taufe durch Weihe (*χειροτονία*) zu wirklichen gemacht werden sollen, so sollen die nominellen Diakonissen dies durch Handauflegung (*χειροθεσία*) werden; gewisse Diakonissen aber (*διακονισσών* ohne Artikel!), die keine Handauflegung erhalten hatten, und daher auch nominell nicht zum „Kanon“ gehörten, sollen dort bleiben, wo sie waren, bei den Laien. Auch die wirkliche Diakonisse gehört übrigens nach dem Kan. nicht zum Klerus, ist aber durch die Handauflegung über die Laien emporgehoben. Basileios (s. unten) ist also nicht, wie K. meint, der erste, der die Diakonissenweihe bezeugt. — Epiphanius v. Salamis lehrt über die D. Ähnliches wie die syr. *Didaskalie*, kennt die D.-weihe. Für Basileios d. Gr. ist der Leib der Diakonisse „geweiht“ (ep. can. II c. 44). Viduale Gelübde kennt B. nicht. Epiphanius, Joh. Chrysost. und eine Synode zu Laodikeia zw. 343 und 381 bezeugen einen Viduat, neben dem aber das Diakonissenamt blüht. Dieses breitet sich seit dem 4. Jh. aus. Bes. reiche Befugnisse hatten die monophysit. Diakonissen; vor allem waren sie gottesdienstl. Beamtinnen in den Frauenklöstern: *diaconissa monialibus praest in divinis officiis* (B. Rabulas v. Edessa 412—435). Severus v. Antiochien († 538) gibt als Brauch der antiochen. Kirche an, daß die Äbtissinnen Diakonissen seien, damit sie in Abwesenheit des Klerikers die Mysterien verteilen können, u. zw. an die Nonnen und auch an kleine Kinder. Auch darf sie vor den Nonnen Epistel und Evangelium lesen. Bei der Diakonissenweihe bediente man sich des Formulars der Äbtissinnenweihe; die D. erhält die Diakonalstola und wird auf ein bestimmtes Heiligtum verpflichtet. Bei der nestorian. D. tritt der Taufdienst mehr hervor. Der nest. *Ordo chirotoniae mulierum diaconissarum*, bei Assemani, *Bibl. Orient.* III 2 (Rom 1728) 851 und Denzinger, *Ritus Orientalium* II 261, enthält 2 Gebete, deren erstes wörtlich der Diakonissenweihe entlehnt ist, und Handauflegung, *non per modum chirotoniae, sed benedictionem*. In Byzanz ist die D. (Jungfrau oder Witwe) kirchl. Beamtin für den Taufdienst; die Nonnend. ist das Außergewöhnliche. J. A. Assemani, *Cod. liturg.* XI (Rom 1763) 115 Weiheformular (Auszug bei Matth. Blastares, PG 144, 1173) mit Handauflegung, Überreichung der Stola (unter dem Schleier), Übergabe des Kelches bei der Kommunion, den die D. sofort auf den Altar zurückstellt. — „Diesen immerhin geschlossenen Bildern aus dem Orient hat der Okzident nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen“ (S. 72). Für Karthago bezeugt Tertullian den *viduatus* als weibl. Klerus mit eigenem Sitz in der Kirche; ohne Lehr- und Taufrecht, ohne Gelübde, Versorgung, erst in der

montanist. Zeit klerikales Amt. In Rom bedeutet *vidua Dei* zunächst nur „gottgeweiht“. *Pastor Hermae*, Vis. II 4 bezeugt für die Mitte des 2. Jh. den Witwenstand; Versorgung und Askese. Im 4. Jh. eigene Tracht. Am Ende des 4. Jh. wendet sich der Ambrosiaster dagegen, daß nach I Tim. 3, 11 es klerikale *diaconae* mit Weihe und Amt geben müsse. Dagegen verbindet Pelagius im Pauluskommentar mit der Stelle den oriental. Begriff der Diakonissin; für ihn ist I Tim. 3, 11 = *vidua*, I Tim. 5, 9 ff. = Phoiibe = oriental. Diakonisse. Beispiele abendländ. *diaconae* finden sich häufig vom 6.—11. Jh.; sie sind aber nicht den oriental. gleichzustellen. Nach K. besteht ein persönlicher Konnex zwischen den *d.* (und *prebyterae*) und den entsprechenden Formen des männl. Klerus und sind diese Frauen zur Enthaltsamkeit verpflichtet; von einem Diakonissen dienst wird nichts berichtet. Der *Ordo ad diaconam faciendam* bei Hittorp, *De divinis officiis* (Köln 1568) p. 144 f., frühestens aus karoling. Zeit, ist die feierliche Probeablegung einer Witwe; es ist eine *vidua-diacona* wie im *Test. D.* und in Byzanz. Die Stola wird überreicht und ähnlich wie in Byzanz getragen; den Schleier legt sich die D. selbst an. Das Konzil von Nîmes (394) verbot klerikale weibl. Diakone. Erzb. Licinius von Tours ging um 511 gegen breton. Priester vor, die Frauen zum diakonalen Altardienst zuließen (Kelchausteilung). Die Konzilien von Orange (441) c. 26, Epaon (517) c. 21, Orléans (533) c. 17 f. sind gegen die öffentl. D.-weihe; an Stelle dessen soll die asketische Witwe (Nonne) treten. Radegundis wird von B. Medardus v. Noyon durch Handauflegung zur *diacona* d. h. Nonne geweiht. Eine karoling. Glosse (Fr. Maassen, *Glossen des kanon. Rechts aus dem karol. Zeitalter*, Wiener Sitzber. Bd. 84, 274) definiert die *diaconissa* als *abbatissa*, die von 40 J. ab durch Handauflegung des Bischofs geweiht wird, *ut instruat omnes christianas feminas fide et lege Dei*. Eine solche Parallele lag wegen der Ähnlichkeit der beiderseitigen Aufgaben nahe. Die *Ordinatio abbatissae canonicam regulam profitentis* (Hittorp p. 145 f.) weist auffällige Übereinstimmungen mit der Diakonenweihe (ebd. 91 f.) auf. Jedoch kann man nach K. (gegen K. H. Schaefer) daraus nicht den klerikalen Charakter der Kanonissenäbtissin oder ihre Identität mit der Diakonisse folgern. Die abendländ. *diaconae* sind Witwen, hier handelt es sich um eine jungfräuliche Äbtissin. „Weshalb man freilich dann die Weihegebete der kan. Äbtissin und des Abtes analog denen einer Diakonatsweihe (Const. Apost.) gestaltet hat, dafür kann ich den Grund nicht angeben“ (S. 92). Ein Beispiel der späteren Unkenntnis über die D. ist B. Atto von Vercelli († 960) in der *ep. VIII* (PL 134, 113—5), der erklärt, in der alten Kirche habe es zwei Frauenämter gegeben: *Presbyterae* oder *Praesidentes* mit der Aufgabe *praedicandi, iubendi vel edocendi*, und *Diaconae*, Gehilfinnen jener zum Zweck *ministrandi vel baptizandi*. Die *d.* der Vergangenheit sei nicht mit der Äbtissin gleichzusetzen. Außerdem seien *presbyterae* und *d.* die zur Enthaltsamkeit verpflichteten Ehefrauen der betr. Kleriker gewesen. Jedoch zieht er die erste Erklärung vor. Die D. der Katharer, die im Notfalle das *Consolamentum* spendeten und gemeinschaftlich mit den Diakonen die Aufsicht über die Fremdenhospize führten, sind eine im Gegensatz zur Kirche vollzogene Repristination. — Der II. Teil sucht eine *Zusammenfassung* zu geben. Die der syr. *Didaskalie* und der *Apost. KO* vorausgehende Periode ist durch die Vorherrschaft des individuellen *Witwennamens*, die nachfolgende durch die des *Amtsnamens* der D. gekennzeichnet. Nach dem Ausscheiden der prakt. Tätigkeit aus dem Leben der „Witwe“ taucht der Viduat (zu dem jetzt auch Jungfrauen gehören können) in der Askese unter. Auch bei der Tätigkeit wird streng zwischen klerikaler und vidualer geschieden; selbst in der entwickelten Form ist die „W.“ nie mehr als Taufhelferin. In beschränktem Maße wird sie Gehilfin des kirchl. Lehramtes zur Erfassung des weibl. Geschlechtes gewesen sein. „Das Berufsleben der W. ist die konsequente Fortsetzung ihres Vorlebens im Rahmen von I. Tim. 5, 3 ff., nur das Arbeitsfeld ist von der Familie zur Gemeinde erweitert“ (S. 99). Vergleicht man

die W. der Frühzeit, so erscheint ihr Charakter im 3. Jh. als vergeistigt, was bes. in ihrer Auffassung als Geiststrägerin hervortritt. Die Gemeinschaft vollzieht die Aufnahme der W.; von einer Weihe, einem Gelübde wird nichts berichtet. Die aufgenommene W. hat das Versorgungsrecht; darüber hinaus hat sie ein Amt in der Aufsicht über das weibl. Geschlecht. Dieser amtl. Charakter war entweder dem Viduat von Haus aus eigen oder wurde in ihn hineingetragen. Gegenüber der Annahme eines doppelten Frauenamtes in der alten Kirche mit I. Tim. 3, 11 und 5, 9 ff. als Ausgangspunkten ist zu betonen, daß für die Zeitgenossen, Origenes u. a., W. und D. als i d e n t i s c h gelten bzw. zwei verschiedene, einander ablösende Ordnungen des einen amtl. Frauendienstes. Der weibl. Diakonat ist ein vom Viduat losgelöster, also ursprünglich mit ihm verbundener Bestandteil. Anfangs nimmt der Viduat äußerlich noch seine frühere Stellung neben der D. ein, verliert aber dann auch diesen Rest seiner früheren Geltung. Die D. der ersten Jh. ist also die „W.“, ihre Tätigkeit ist amtlich. „Man wird also auch I Tim. 3, 11 und 5, 3 ff. bzw. die 'Witwe' der Ignatianen und die ministra des Pliniusbriefes in der Weise miteinander verbinden müssen, daß die ersten christlichen Gemeinden in Kleinasien und Syrien die apostolischen Bedingungen für die anzustellenden γυναῖκες διάκονοι (I. Tim. 3, 11) in erster Linie in der 'Witwe' I. Tim. 5, 3 ff. erfüllt sahen“ (S. 102). Der Name W. statt D. zeigt die Würde als laikal; klerikal wird das Amt erst, als es am liturg. Dienste teilnimmt. Dies geschah nur im Orient (und bei den Montanisten in Karthago). Das Zwitterding von Amt und idealer Stellung bewährte sich nur in den Zeiten des ersten Enthusiasmus, in den kleinen Gemeinden. Seit dem 3. Jh. wurde das Amt neu organisiert und um die vorher fehlende liturg. Verwendung bereichert. Die D. der 2. Periode hat 2 Formen, ist reine oder vidual ausgeprägte Beamtin; ersteres im Westen und in Byzanz, letzteres im Osten. Sie ist infolge des Ursprungs der Askese, infolge des Charakters dem Diakonat verwandt. Sie rekrutiert sich daher auch in dieser Periode aus den Asketinnen. Der syr. weibl. Diakonat hat sein Wesen im liturg. Dienste, der auch noch bleibt, als der Gemeindedienst ausgestorben war. Die D.-weihe bildet sich daher parallel der des Diakons. Dadurch wird aber andererseits die strenge Ausschließung des Weibes vom Altardienst betont. Die D. gehört nicht zum Vollklerus. (Unrichtig ist es, wenn K. auf Grund seiner Erklärung des K. 19 von Nikaia eine D.-weihe erst in der 2. H. des 4. Jh. bezeugt findet; s. oben.) Liturg. Notwendigkeiten, spez. die Immersionstaufe, ließen das D.-amt entstehen. Mit deren Aufhören trat es zurück. So im Orient. — Im Okzident fehlte im Viduat der diakonale Gedanke; Rom bezog das oriental. Amt wohl aus Byzanz; in Gallien war ebenfalls östl. Einfluß wirksam. Der Westen hat einen andern weibl. Diakonat als Rom. Die gall. Konzilien führten die Neuerung auf ein erträgliches Maß zurück, auf die Form des sonst nicht üblichen feierlichen vidualen Keuschheitsgelübdes. In Rom wurde die als D. geltende Witwe als Gattin bzw. Witwe des Diakons präzisiert; die Weihe ist Keuschheitsgelübde. Der Okzident gelangte also zu den 2 vidualen Formen des Witwen- und des Priesterwitwengelübdes. Diese „D.“ sind tatsächlich keine D. Deshalb ist es unwahrscheinlich, daß die D. in der Äbtissin aufgegangen sein soll. „Wahrscheinlich wird man die Erklärung für die vom 8. Jh. ab auftretenden Diakonissen-Äbtissinnen in einer neuen Verwendung von I. Tim. 5, nämlich als Äbtissinnengesetz auch für die Jungfrau, suchen müssen. Es besteht die Möglichkeit, daß orientalische diakonissale Einwirkungen, die ja gerade mit der Auslegung von I. Tim. 5 verbunden waren, auch hier eingedrungen sind. Das Weiheformular der kan. Äbtissin war ja das einer Jungfrau und zwar vom griechisch-orientalischen Diakonissenordo her beeinflußt, aber unabhängig vom abendländischen Ordo ad diaconam faciendam. Beide Gedankengänge, nebeneinander-, ineinanderlaufend, lassen den Wirrwarr begreifen, der den Ausgang des weiblichen Diakonates im Okzident kennzeichnet“ (S. 112).

Bespr.: Rev. d'hist. eccl. 23 (1927) 363 f. (J. C o p p e n s). — Theol. Litzg. 52 (1927) 582—584 (W. Völker). — Arch. f. kath. Kirchenrecht 107 (1927) 389 (N. Hilling).

Hildegard V. Borsinger, *Rechtsstellung der Frau in der kath. Kirche* (Diss. Zürich, Borna-Leipzig 1930) gibt S. 20 ff. einen geschichtl. Überblick. —

Der Verfasser des oben bespr. Werkes, A. d. K a l s b a c h, sandte mir folgendes neue Material zu dem Thema seines Buches, das ich mit seiner gütigen Erlaubnis hier veröffentliche:

Neue Inschriften finden sich zunächst in den *Monumenta Asiae Minoris antiqua* vol. I edited by W. M. Calder (London 1928). Sie sind Grabschriften des 4. Jh. und abwärts aus Laodicea Combusta und den Dörfern des Axylos in Ostphrygien. In Laodicea C. erscheint eine *Μασα διακ.* (Calder n. 178), eine *Δορην. Φανστῖνα διάκονος* (194), eine *Παῦλα διάκονος* (226). Dörfer des Axylos: *Νυνης διακονίσσης* (unter 323), *Ειστρατηγής διακό(νισσα)* (324), *Πριβν διάκονος* (326), *Ματρώνη διακονίσσης* (383). Bei Calder p. XXV ein Enkratiten-grabstein mit 2 Inschriften, in beiden eine Enkratitendiakonisse genannt: *Ελαφία διακόνισσα τῆς Ἐνκρατῶν θρησκείας*.

Edessa: In dem ersten Bericht über die Ereignisse in Edessa, die sich gegen Bischof Ibas richteten, heißt es in den syr. Konzilsakten von Ephesos (449): „Drei, vier Tage lang erhob sich ein Geschrei, indem das ganze Volk der Stadt und der Klerus samt Presbytern, Diakonen, Hypodiakonen, Anagnosten, heiligen Mönchen, allen Diakonissen, Gelübdeschwestern, Männern, Weibern und Kindern, nebst der ganzen Stadt schrie: Herr, erbarme dich unser! Der einige Gott! Christus siegt!“ (Zitiert nach Peterson, *Εἰς θεός* [1926] 148; vgl. Jb. 7 Nr. 210.)

Jerusalem: Die in dem Buche S. 56 erwähnte Phoebeinschrift, Photo bei H. Vincent-F. M. Abel, *Jérusalem* II fasc. 1/2 (Paris 1914) planche XLIII n. 4; die Inschrift auch bei P. Thomsen, *Die lat. u. griech. Inschriften der Stadt Jerusalem u. ihrer nächsten Umgebung* (Leipzig 1922) n. 130.

Gaza: Markus Diaconus, *Leben des hl. Porphyrios Bischofs von Gaza*, deutsch von G. Rohde (Berlin 1927) 110 eine Diakonin Manaris, dies bedeutet in die griech. Sprache übertragen Photeine, die Lichte.

Griechenland: C. Bayet, *De titulis Atticae christianis antiquissimis commentatio historica et epigraphica* (Lut. Paris. 1878) S. 113 n. 105: *Νεικαγόρη διακόνισσα ἐνθάδε κείμει*. — J. Laurent, *Delphe chrétien* (Bull. de Corresp. hell. 23 [1899] 274; danach H. Leclercq im DACL fasc. 36 (Paris 1916) 570 f.: Grabschrift der *διακόνισσα Ἀθανασία . . . κατασταθῖσα δὲ διακόνισσα παρὰ τοῦ ἁγιοτάτου ἐπισκόπου Παντ[α]μιανοῦ*.

Griechische Inseln: Auf Thera Grabschrift der *Ἐπικτοῦς προεβύτιδος* bei H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure* fasc. 1 (Paris 1932) n. 167. — Melos: Grabschrift, unter den Beigesetzten eine *Ἀγαλίας [δ]ιάκονος*, ebd. n. 209. — Preuschen-Bauer, s. v. *διάκονος* erwähnt CIG II 3037 mit *διάκονος Τύχη*.

Illyrien: Doclea: + *Ausonia diac(onissa) (p)ro voto suo et filiorum suorum f.c.* (E. Diehl, *Inscr. lat. christ. vet.* n. 1239).

Italien. Gregor. I epist. IX 197 ed. Hartmann I 185 f.: Syrica, Äbtissin des Klosters der hl. Gavinus und Luxurius (Sardinien), soll bis zu ihrem Tode *induissse vestem monachicam noluissse, sed in vestibus quibus loci illius utuntur presbyterae permansisse*. Zur Erklärung weist ihre Nachfolgerin Gavinia darauf hin *hoc paene ex consuetudine licuissse adeo, ut abbatissam, quae ante superscriptam Syricam fuerat, talibus usam fuisse vestibus allegaret*. — Fabre-Duchesne, *Liber Censuum* I p. 352 n. 61 aus dem Register Gregors II. (715—731): *Idem in eodem Matrone religiose diaconisse eiusque filiis ac nepotibus lacum qui dicitur Icaonia ex corpore patrimonii Campanie Neapolim. Prestat annue . . . auri solidos*. —

Rom: F. Nerinii *de templo et coenobio sanctorum Bonifacii et Alexii historica monumenta* (Rom 1752) 310: Eine noch in S. Alessio auf dem Aventin vorhandene fragmentarische Grabschrift einer *diaconissa* vom J. 979, 1024 oder 1039. — L. Schiaparelli, *Le carte antiche dell' archivio capitolare di S. Pietro* (Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria 24 [1910] bringt folg. interessante Namen: Urkunde n. XXIII vom 15. VI. 1066 *venundavi . . . vobis domno Atto viro magnifico filio quondam Petrus de Diacona* (S. 485—7). Vom 23. X. 1927, unter den Unterschriften + *Crescentius vir honestus qui vocatur serbus de Franco de Diacona testes* (S. 455). Vgl. auch I. Giorgi-U. Balzani, *Il regesto di Farfa* III p. 294 Urkunde n. 589 vom J. 1036, unter den Zeugen *Signum manus adae de diacona testis*. — Subiaco: L. Allodi-G. Levi, *Il regesto Sublacense del secolo XI* (Rom 1885) p. 138 f. Verkaufsurkunde vom 10. XII. 929 mit der Verkäuferin *Stephania venerabilis diacona*. Verpachtungsurkunde vom 5. XI. 1021 (p. 145 f.), Pächterin *Sergia diacona*. Urkunde vom 25. I. 953 (p. 165 f.): Zwei Eheleute übergeben ein Stück Land an eine *domna Maria venerabilis diacona qui Maroza vocatur*. Urk. vom 19. V. 963 (p. 172 f.) Schenkung einer *Maroza venerabilis diacona*. Generalprivileg Leos IX. für Subiaco vom 31. X. 1051 (p. 59) *et partem de res de Maria diacona qui vocatur cuffa*. Urk. vom 12. XI. 1034 (p. 146 f.): Der Abt verpachtet Land an *Theodora diacona, relicta Hermenfredi bone memorie*.

Der Titel *episcopa* kommt vor: Turonense II (im J. 567) c. 13 *e*. Gattin des Bischofs. Diehl n. 1121 und Addenda p. 512 Grabschrift einer *femina e*. (Datierung, 491 oder 526, ist unsicher). Eine *Theodora e*. mit viereckigem Nimbus; Mosaik mit Beischrift in S. Prassede zu Rom, Zenokapelle (Zeit des hl. Paschalis); Alinari Photo Nr. 26 717. [Vgl. auch unten Nr. 223 am Schluß; 227.] [190]

IV. Martyrerkult.

J. Múnera, *Eulaliana*, VI. VII. IX (Reseña eclesiástica 23 [1931] 79—90; 120—124; 165—176); VIII (Paraula cristiana 14 [1931] 304—311). In einer Reihe fortlaufender Artikel untersucht Vf. die sehr umstrittene Frage der beiden Eulalien von Mérida und Barcelona. Er polemisiert hauptsächlich mit P. Moretus. Er gibt eine Reihe von Beobachtungen und ganz interessanten Belegen zu dieser Frage, aber in der Absicht, nicht nur die Echtheit der Eulalia von Barcelona zu verteidigen, sondern auch zu beweisen, daß sie früher sei als die Eulalia von Mérida; d. h. daß viele histor. und legendäre Züge, die sich sowohl in der *Passio* von Mérida als auch in der von Barcelona finden, dieser letzteren entlehnt sind. In VI will er beweisen, daß die *Passio* des Codex 104 der Kathedrale von Barcelona älter ist als der Hymnus: *Fulget hic honor*; nach VII ist der hl. Felix, der in der *Passio* von Barcelona auftritt, der histor. Martyrer Felix von Gerona (Gerunda). Da in der *Passio* von Mérida ebenfalls ein hl. Felix vorkommt, muß man daraus auf die frühere Entstehung der *Passio* von Barcelona schließen. VIII: Die Eulalia von Barcelona starb am Kreuz und nicht durch Verbrennung wie die von Mérida. IX: Über die Begräbnisstätte und die verschiedenen Kirchen in Barcelona, die der hl. Eulalia geweiht sind. J. V. [191]

V. Sprache.

H. Rahner SJ, *Pompa diaboli. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes πομπή* — *pompa* in der urchristlichen Taufliturgie (Zschr. f. Kath. Theol. 55 [1931] 239—273). 4 Fragen stellt sich R., die er in seinem Aufsatz zu beantworten sucht: 1. Bedeutungsumfang des Wortes πομπή — *pompa* in der das junge Christentum umgebenden Umwelt. Fast immer, wo es auftritt, hat es sakralen Beigeschmack. Bald bedeutet es als göttliche Sendung alles, was von Gott kommt, bald Begleitung Gottes (vgl. Psychopomp!). Diese letzte Bedeutung führt zu der

weiteren, wobei nicht der Gott begleitet und geleitet, sondern der Gott geleitet wird. π , also = Prozession im Sinn einer religiösen Feier. Daß der Begriff π sehr reich, aber doch wieder von einer Idee zusammengehalten ist, zeigt die weitere Bedeutung: π als Triumphzug des Feldherrn. Von da aus überhaupt alles, was feierlich in Erscheinung tritt. 2. Grundgedanken der ältesten Tauf liturgie. R. spricht hier von einem sittlich-übernatürlichen Dualismus: Gott — Satan, Christus — Belial. Leben — Tod, usw. Darauf baut sich schon die Tauftheologie des 2. Jh. auf, deren Formulierung einen „militärisch-sakralen“ Charakter hat. 3. Unter welcher Bedeutung und als Träger welcher Gedanken ist das Wort π in die christl. Tauf liturgie übergegangen? Da die Sprache der Tauf liturgie des 2. Jh. mitten in jene Vorstellungswelt führt, die sich aus der Wortgeschichte des profanen Wortes π ergibt, vermutet R., daß eben die sakral-militärische Gleichheit der Vorstellungen der Grund für die Wahl gerade dieses Wortes ist (S. 255). π wäre dann nach R. der Triumphzug Satans, zu dem die Dämonen usw. gehören. Die altchristl. Absage wäre somit so zu übersetzen: „Ich sage mich los von Satan und seinem Triumphzug“. R. übersetzt so, obwohl er nicht leugnen kann, daß sich bereits bei Tertullian *pompa diaboli* zur ganz speziellen Bedeutung: Schauspiel, Theater, Zirkus oder auch Teufelspracht konkretisiert. 4. Wie verläuft die in der ursprünglichen Bedeutung grundgelegte weitere Geschichte des Wortes π ? R. stellt zwei Entwicklungslinien auf; die eine im Sinne Tertullians, π also = Theater, Zirkus, Schauspiel, Teufel. Die andere nimmt π nur noch in der abgeblaßten Bedeutung = Pracht. A. G. [192

VI. Archäologie und Epigraphik.

H. Lother, *Realismus und Symbolismus in der altchristlichen Kunst* (Samm lung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theol. u. Religionsgesch. 155. Tübingen 1931). Die altchristl. Kunst ist eine wichtige Quelle für die Erkenntnis der Frömmigkeit der ersten christl. Jh., und es kommt daher sehr viel auf ihre richtige Deutung an. L. berichtet über die neueren Versuche, zu ihrer richtigen Sinndeutung zu gelangen, stellt das Erreichte zusammen und gibt Hinweise auf weitere Aufgaben. Er teilt die altchristl. Kunst in die christl. Gruppe d. h. die Darstellung bibl. Szenen, und die antike d. h. die antike Motive verwertende. Für I hat sich nach der dogmatisch-lehrhaften Erklärung die sepulkral-symbolische durchgesetzt, nicht ohne einige Wandlungen durchgemacht zu haben. Le Blant wollte die Bilder aus den Gebeten der *Commendatio animae* erklären. Es muß aber mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß nicht die liturg. Formeln die Auswahl der Bilder bestimmt haben, sondern daß die Gebete ein Niederschlag derselben Gedanken sind, die die Bilder schon für eine frühere Zeit belegen. Ähnliches gilt von den altchristl. Dichtungen. Die von K. Michel beigezogenen ps.-cyprianischen Gebete sind nicht Gebete für Tote, sondern Exorzismusgebete; auch ist ihre Zeit umstritten. Die atl. Lesungen der Ostervigilie, auf Grund deren K. Holl die früh-christl. Grabeskunst als Veranschaulichung des Ostergedankens auffassen wollte, sind jünger als die frühesten christl. Bildwerke. G. Heinrici hielt die Deutung auf den Auferstehungsgedanken für zu eng und wollte ihn zur Symbolisierung des Heilsbesitzes der Christen überhaupt ausdehnen; Wilpert, C. M. Kaufmann und W. Neuß sind ihm darin gefolgt. L. v. Sybel stellte den hellenistischen Unsterblichkeitsgedanken als maßgebend hin. Die Beziehung der Bilder auf eine einzige Idee reicht nicht aus, um den gesamten Bestand zu erklären. P. Styger vertritt die historische Auslegung und hält die Katakombenmalereien für Ableger der christl. Hauskunst. Selbst wenn aber die Mehrzahl der bibl. Katakombenbilder mit der gleichzeitigen Haus- und Kirchenkunst identisch wäre, würde die äußere Gleichheit noch nicht innere Übereinstimmung beweisen. Außerdem liegen für die ältere Zeit solche Parallelen gar nicht vor. Das Fortlassen allen Beiwerks zeigt, daß die Künstler eine

Idee darstellen, nicht erzählen wollten; ja sie stellen oft an Stelle der bibl. Person den Verstorbenen dar. — Seit der Mitte des 3. Jh., der Zeit des beginnenden Kirchenbaus, zeigen sich in der Katakombenmalerei neue Tendenzen zur histor. Darstellung hin, die wohl aus den Kirchenmalereien stammen, hinter denen theolog. Arbeit steht. Die historisierende und die theologisch-dogmatische Linie setzen sich auf der Höhe der altchristl. Kunst in den Mosaiken und auch in der Kleinkunst fort; der beginnende Martyrer- und Heiligenkult wirkt auf die Kompositionen, wie etwa in S. Vitale zu Ravenna im Apsisbild. Ebendort sind in den atl. Vorbildern des Opfers Christi histor. Bilder zu einer großen theolog. Konzeption zusammengefaßt. [L. scheint nicht zu wissen, daß diese Bilder neben dem Altar das Gebet des Meßkanons *Supra quae* illustrieren, also zunächst von der Liturgie angeregt sind.] Eine dogmatische Definition gab Anlaß zu dem Marienzyklus in S. Maria Maggiore. — Unter II behandelt L. die nicht oder nicht unmittelbar biblischen Geschichten entstammenden Motive. Das aus der Antike Übernommene konnte rein ornamental sein, konnte aber noch eine symbol. Bedeutung mitherüberbringen. Zunächst muß das Vorkommen des Motivs in der Antike, seine evtl. Symbolbedeutung und die Frage, ob diese zur Zeit des ältesten Christentums noch lebendig war, untersucht werden. Ist letzteres der Fall, so wird der symbol. Gehalt nicht plötzlich verschwunden, sondern angeeignet oder oppositionell auf andere Gedanken oder Personen übertragen worden sein. Ist ein Stück in der Antike rein ornamental, so wird es es auch im Christentum sein, wenn nicht bibl. Beziehungen oder altchristl. Vorstellungen etwas anderes nahelegen. Ein solches Bild ist aber im Zusammenhang mit dem Gesamtbestand zu betrachten, um festzustellen, ob es allmählich eine bedeutungsvollere Stellung einnimmt. Hat ein früher symbol. Stück diesen Sinn verloren, so ist zu fragen, ob das Christentum ihn wieder aufleben ließ oder nach anfänglich ornamentaler Verwendung später einen neuen damit verband. Dabei ist, wie L. mit Recht betont, auf die Glaubens- und Lebenshaltung der alten Kirche Rücksicht zu nehmen, wie sie die, natürlich sachgemäß zu befragenden, literarischen Quellen erschließen. L. wendet diese Grundsätze auf Beispiele an, bei denen man freilich zuweilen anderer Meinung sein kann; wenn er z. B. mit V. Schultze dahin neigt, in dem Orpheus der Katakomben nur ein „ornamentales Idyll“ zu sehen, so habe ich dagegen schon Jb. 5 Nr. 280 Einspruch erhoben. Die wechselnde Entfaltung der Motive muß beachtet werden; ferner, daß mit dem Übergang von der „Volkskunst“ zur „kirchl. Kunst“ [den L. wohl etwas zu sehr hervorhebt] an die Stelle des Symbols die Allegorie tritt. Ob die östliche Häufung der Allegorie religiöser Symbolik entspringt oder nur dem Streben nach Prachtentfaltung, ist noch ungeklärt. [193]

Ed. Frh. von der Goltz, *Die Bedeutung der Bildsprache für das kirchliche Handeln im Altertum* (Von der Antike zum Christentum. Festgabe V. Schultze [Stettin 1931] 55–66). Die Darlegungen des Vf. sind etwa durch folgende Sätze gekennzeichnet: „Das 'Wort' als das geistigste Mittel blieb immer die beherrschende Ausdrucksweise. Die Bild- und Symbolsprache war meist nur ein das Wort begleitendes Ausdrucksmittel, das sich jedenfalls fernhielt von sakramentaler Magie“. Ich glaube, daß eine solche Auffassung mehr der Neuzeit als der Antike entspricht; Augustin z. B. sagt, der Logos (was keineswegs mit dem modernen „Wort“ gleichzusetzen ist) trete zu dem Stoff, und so entstehe das Mysterium. Letzteres will Vf. so erklären: „Da aber, wo der geistige Gottesgedanke lebendig geworden ist, wehrt er sich gegen eine zu starke Materialisierung des Göttlichen, verbietet es, Gott selber bildlich darzustellen und grenzt sich scharf gegen Magie und Zauberei ab. Dann wird auch die Form, die ursprünglich zur Verdeutlichung des geistigen Gehaltes dienen sollte, zur gewollten Verhüllung, die Offenbarung wird zum Geheimnis, zum Mysterium“. Danach wäre das Symbol zuerst nur pädagogisch gewesen und aus Abwehrgründen zum Mysterium geworden. Tatsächlich aber ist das liturg. Symbol

aus seinem Wesen heraus Mysterium. Aus Furcht vor „sakramentaler Magie“ oder „Theurgie“ schwächt der Vf. das Wesen des Sakraments ab und sieht z. B. in der Ausgestaltung des Taufritus nur eine „wachsende Veroberflächlichung“. Die richtige Mitte zwischen theurgischer Magie und dem „Wort“ im neueren Sinne gibt der altchristl. Begriff des „pneumatischen Opfers“, s. Jb. 4 S. 37 ff. — Die Bildersprache der altchristl. Kunst faßt Vf. auf als „lebendige Vergegenwärtigung der Erlösung, insbesondere der Errettung aus dem Tode und der Versetzung in die Welt der Seligen“.

[194]

H. W. Beyer, *Die Eigenart der christlichen Kunst im Rahmen der Spätantike* (Von der Antike zum Christentum. Festgabe V. Schultze [Stettin 1931] 67—81). „Die altchr. Kunst ist ein Stück der Antike. Sie hat Teil an dem neuen spätromischen Kunstwillen. Und sie trägt . . . in vielen ihrer Formen die Züge ihrer Herkunft aus dem Morgenlande.“ Was aber ist das spezifisch Christliche? Die chr. Kunst hat von vornherein einen ganz bestimmten Ausdruckswillen; sie „redet von dem Einen, von dem auch das Wort des Evangeliums spricht, von der Sünde und Tod überwindenden, durch das Kreuz erlösenden Liebe Gottes. Die Wesenheiten, durch die das geschehen kann, sind Gestalt, Handlung und Symbol. . . . Daß diese rettende Liebe Gottes durch Kreuz und Ostervergebung hindurch geschieht, zeigt sich nicht nur darin, daß die Sinnbilder dessen eine ausschlaggebende Rolle spielen . . . , sondern noch mehr darin, daß alles menschliche Sein vom christlichen Künstler als ein Leben unter dem Kreuz . . . und ein Leben mit dem Osterglauben an ein wahres, ewiges Sein verstanden wird“. „Christliche Kunst hat zum ersten darin ihre Eigenart, daß sie einen ganz bestimmten Inhalt hat, daß sie nämlich in sinnlich wahrnehmbarer Körperlichkeit das fleischgewordene Wort von der heiligen Liebe Gottes verkündet.“ Daraus folgt das Zweite: „Das grundlegende Formgesetz christlicher Kunst ist das der Sammlung auf das Entscheidende hin“. Drittens: „Chr. K. weist stets auf das Jenseitige, und die Transzendenz ihres Inhalts leuchtet stets durch die irdische Form hindurch“. Wenn B. dann davon spricht, daß das christl. Kunstwerk über sich selbst hinausweisen muß, „indem es seine eigene Gebrochenheit sichtbar macht“, so scheinen mir damit moderne Gedanken in die altchristl. Kunst hineingetragen zu sein, die diese schon wegen ihres symbol. Charakters nicht enthalten kann. Die an sich guten Beobachtungen bedürfen daher der Ergänzung.

[195]

O. Thulin, *Probleme altchristlicher Bildniskunst* (Forschungen zur Kirchen-gesch. u. zur christlichen Kunst, Festgabe Jos. Pickler [Leipzig 1931] 155—166). Zur Stilgeschichte der altchristl. Bildniskunst muß die gesamte profane Bildniskunst der Spätantike herangezogen werden. Die Formenwelt der Steine, Farben und Linien führt uns zum Teil noch unmittelbarer in die Volksfrömmigkeit ein als die geschriebene Überlieferung. Th. stellt die neugefundene Christusstatuette des Thermen-museums in Vergleich mit der spätantiken röm. Bildniskunst, von dem diesseitigen Realismus der trajanischen Zeit über das träumende Schauen der hadrianischen Kultur bis zur sicheren Majestät (aber auch dem Klassizismus) konstantinischer Bildwerke. Die Christusstatuette steht gleichsam auf der Wende der Zeiten: „Erbe der Antike und letzter Anklang und doch schon Anfang eines neuen christlichen Weltreiches“. Der Logos wurde Mensch, schuf ein neues Zeitalter; daher der Gewißheitszug im Antlitz des Christus. Wenn der Vf. bei diesem Anklänge an den syr. Kunstkreis feststellt, so mit dem Vorbehalt, daß die Statue mit noch größerem Recht zur röm. Sphäre gehört. „Der Klassizismus der Statuette stünde dann . . . in der ausgesprochenen Renaissance kaiserlicher und christlicher Kunst, die auch das römische 4. Jh. noch einmal empfänglich macht für die Idealtypen hellenistischer Prägung.“

[196]

R. Delbrueck, *Der spätantike Kaiserornat* (Antike 8 [1932] 1—21). Der Aufsatz, der zeigt, wie vom Ornate Alexanders d. Gr. bis zum Ornat Konstantins eine ununterbrochene Tradition führt, ist durch seine Bemerkungen über das

Diadem, die Tiara usw. auch für die Entwicklung der kirchl. Kleidung wichtig. Am Schluß wird darauf hingewiesen, daß die christl. Kunst im Gegensatz zur gleichzeitigen heidnischen die hl. Geschichte im Gewande der Zeit darstellt. So erscheint Maria im Gewande der Kaiserin, Engel sind gekleidet wie der Caesar. Die Gestalt Christi wird aber nicht den irdischen Herrschern gleichgestellt. [197]

J. Repond, *Les secrets de la draperie antique de l'himation grec au pallium romain* (Studi di antichità cristiana pubblicati per cura del Pontificio Istituto di archeol. crist. III. Rom/Paris 1931). Die Arbeit unterrichtet, gestützt auf gutes Bildermaterial, über die Geschichte des im letzten Drittel des 6. Jh. v. Chr. bei den Griechen aufgekomenen Himations, das später als *pallium* (bei den Frauen *palla*) zu den Römern drang und die Toga verdrängte. Während die Toga halbkreisförmig war, war das H. viereckig und ohne jeden weiteren Schmuck, so daß die ganze Schönheit in der Art des Tragens und in den Falten bestand. R. unterscheidet 7 Typen des H. in bezug auf die Art des Tragens; innerhalb dieser Typen gibt es noch kleinere Unterschiede. 4 Typen verlangen ein H. von 7 Ellen, die 3 andern von 9 Ellen. R. verfolgt die Typen auch in der christl. Archäologie, bes. bei der Orante, der das letzte Kap. gewidmet ist. Das Buch ist sowohl für Archäologen wie auch für Künstler wichtig. — Bedenken äußert Fr. Sühling, Theol. Rev. 1932 Sp. 413 f. [198]

G. de Jerphanion, *La voix des monuments. Notes et études d'archéologie chrétienne* (Paris 1930). Erweiterter und reich illustrierter Abdruck von älteren Arbeiten des Vf. Liturgiegeschichtl. Probleme berühren besonders die folgenden: VI *À propos du calice d'Antioche*, vgl. Jb. 7 Nr. 242. VII *La représentation de la croix et du crucifix aux origines de l'art chrétien* (= *Études* 1923): 1. Periode bis Konstantin, weder Kreuz noch Kruzifix; 2. Periode bis Ende des 6. Jh., Anfänge der Kreuzdarstellungen; 3. Periode, Ausbildung der Kruzifixdarstellungen. Alles reich dokumentiert. VIII *Le baptême de Jésus dans la liturgie et dans l'art chrétien*, vgl. Jb. 5 Nr. 112. IX *Quels sont les XII apôtres dans l'iconographie chrétienne?* vgl. Jb. 7 Nr. 590. XI *Les noms des quatre animaux et le commentaire liturgique du Ps.-German* (= Bessarione 1919). Es handelt sich um eine vielleicht ins 11. oder 12. Jh. gehörende Interpolation in dem auf das Trishagion bezüglichen Teil des liturg. Kommentars des Ps.-Germanos von Konstantinopel: *ἕδοντά ἐστιν ὁ ἀπὸς· βοῶντά ἐστιν ὁ βοῦς· καρχαρότα ὁ λέων· καὶ λέγοντα ἀνθρώπος* (PG 98, 429). J. verweist zur Erklärung auf kappadok. Apsidenmalereien des 10. Jh., die um den thronenden Christus die 4 symbolischen Tiere zeigen; den letzteren sind die 4 in der Interpolation vorkommenden Partizipien beigeschrieben, u. zw. vermutlich als Eigennamen. In einem Falle ist außerdem der ganze Trishagion-Text nach der Markosliturgie angebracht. XVI *D'où vient l'écart entre la Pâque des Orientaux et celle des Latins? Brève histoire du comput pascal* (= *Études* 1924). Th. Kl. [199]

P. Styger, *Die Methode der Katakombenforschung* (S.-A. aus „Monatrosen“, Okt. 1930) unterzieht ausgehend von Wilperts Erinnerungsbuch *Erlebnisse und Ergebnisse* die Datierungs-, Auslegungs- und Reproduktionsmethoden des römischen Archäologen einer scharfen Kritik. Th. Kl. [200]

P. Styger, *L'origine del cimitero di Priscilla sulla via Salaria* (Collectanea Theol. [Lemberg 1931] 5—74). Die Katakombe besteht nach St. aus drei ursprünglich selbständigen Teilen mit separaten Eingängen: 1. Religion des Kryptoportikus, 2. Hypogäum der Acilii, 3. Arenarium. 1 und 2 haben je zwei Abteilungen, eine für vermögendere (reiche Dekoration, Nischen für Sarkophage), eine für schlichte Leute (einfache Lokuli). 1 und 2 sind etwa 150 angelegt, die Umwandlung von 3 in ein Zömeterium erfolgte Ende des 2. oder Anfang des 3. Jh. Alle drei wurden von ihren Eigentümern kurz vor 250 verlassen, aber in konstantinischer Zeit von neuem in Benutzung genommen und nun zu einem einzigen zusammenhängenden Gemeindefriedhof vereinigt. St.s These verlangt noch eine Nachprüfung an Ort

und Stelle. Bestehen aber diese und andere Spätdatierungen der ältesten röm. Zömeterien zu Recht, dann wird die Frage brennend, wo denn eigentlich die apostolische Zeit ihre Toten bestattet hat.

Th. Kl. [201]

P. Styger, *Nuove considerazioni intorno alla primitiva sepoltura di S. Pietro in Roma* (Osservatore Rom. 26. II. 1932, S. 2). Geht von 3 Voraussetzungen aus: 1. es sind sowohl unter San Sebastiano wie im vatikan. Gebiet (übrigens einige 100 m nördlich von St. Peter!) Gräber von Sklaven *de domo Caesaris* gefunden worden; 2. nach Phil. 4, 22 hatte das Christentum gleich anfangs unter diesen Sklaven Boden gewonnen; 3. erst nach dem Tode Neros konnten von den kaiserlichen Gärten Grabplätze an Freigelassene und Sklaven abgegeben werden (Beweis?). Daraus folgert nun St. als „*assai probabile*“, daß einer aus den kaiserlichen Sklaven den Petrus zunächst provisorisch an der V. Appia und wenige Jahre später endgültig auf vatikan. Gebiet begraben habe. Die Erinnerung an die alte Grabstätte sei aber lebendig geblieben; nach Übergang dieses Ortes in christl. Besitz im 3. Jh. habe man daher angefangen, hier Gedächtnisfeiern zu Ehren der Apostel abzuhalten (zu Ehren beider Apostel am leeren Grabe des Petrus!). Die falsche Deutung von Tertull., *De idolol.* 14: *licet convivere cum ethnicis, commori non licet* im Sinne einer Zensurierung der *Communicatio in sepulcris* sollte aus der archäologischen Literatur allmählich verschwinden.

Th. Kl. [202]

In Doura-Europos hat die diesjährige Ausgrabungskampagne ein überraschendes Ergebnis gezeitigt, über das M. Rostovzeff in einer Sitzung der Pontificia Accademia zu Rom und Clark Hopkins auf dem Kongreß für christl. Archäol. in Ravenna 1932 berichteten. Hart an der Westmauer der Stadt wurde nach 10j. Ausgrabungsarbeit unvermutet das erste christl. Denkmal aufgedeckt, nämlich eine Hauskapelle, deren Wände mit ziemlich gut erhaltenen Fresken bedeckt sind. An der apsidenartig abschließenden Rückwand sieht man oben den Guten Hirten mit zahlreichen Schafen, unten — in erheblich kleinerem Maßstab — Adam und Eva unter dem Baume; an den Seitenwänden die Goliath-David-Szene, den Gichtbrüchigen, das Wandeln Petri auf dem Meere, die Frauen am Grabe (die Deutung dieser letzteren Szene ist nicht zweifelsfrei). Das Privathaus, in dem die Kapelle liegt, wurde Mitte des 3. Jh. bei der Anlage eines die Stadtmauer verstärkenden Walles verschüttet, das Heiligtum muß also vor 250 entstanden sein. Die Feststellung, daß es selbst auf einem so vorgeschobenen Posten vor 250 schon dekorierte christl. Kultanlagen gegeben hat, erschließt natürlich völlig neue Perspektiven.

Th. Kl. [203]

J. B. Frey, *Il delfino col tridente nella catacomba giudaica di Via Nomentana* (Riv. arch. crist. 8 [1931] 301—314). Stellt den Grundsatz auf, daß die christl. Bilder nicht nur aus den klass. Vorbildern, sondern auch aus dem verschiedenen religiösen und geschichtl. Zusammenhang, in dem sie sich befinden, erklärt werden sollen. Dasselbe gilt für die jüd. Kunst. Vf. zeigt das an dem Delphin am Dreizack, der auf heidnischen, christl. und nunmehr auch auf jüd. Monumenten [s. oben Nr. 159] gefunden worden ist. In der heidn. Kunst ist er Symbol der Meergottheit oder rein ornamental. In der jüd. ist er auch bloß dekorativ; denn er gruppiert sich als Zutat um das zentrale Symbol des 7armigen Leuchters. Die Ansicht von I. Scheftelowitz, *Das Fischsymbol im Judentum und Christentum* (Arch. f. Rel.-wiss. 14 [1911] 1—53; 321—392), der Fisch der *cena pura* am Vorabend des Sabbat sei ein eschatolog. Symbol der messianischen Seligkeit gewesen und von den Christen mit Christus gleichgestellt worden, und auch die von Fr. J. Dölger, *IXΘΥC* II (1922) 536—549, möglicherweise hätten die Christen aus Opposition gegen den Fisch der *cena pura* die Eucharistie als den wahren Fisch bezeichnet, wird abgelehnt, da der Fisch im 1. und 2. Jh. bei den Juden keine symbol. Bedeutung hatte. In der christl. Kunst ist der Fisch, ausgenommen einige Fälle, wo er dekorativ verwendet wird, rein christlichen Ursprungs (Joh. 6, 9 und 21, 9—13) und bedeutet

die Eucharistie. Der Delphin mit Dreizack ist das Symbol der christl. auf dem Kreuze Christi aufbauenden Hoffnung. — Um ganz zu überzeugen, müßten die Darlegungen des Vf. genauer begründet werden. [204]

Fr. Sühling, Taube und Orante. Ein Beitrag zum Orantenproblem (Röm. Qu.-schr. 39 [1931] 333—354). Von den Zusammenstellungen von T. und O. lassen sich vielleicht 3 Hauptgruppen unterscheiden: I. O. und T. (a) eine, b) zwei) ohne sonstiges Symbol; II. O. und T. mit Ölweig, Palmweig oder Kranz (T. entweder ruhig oder fliegend); III. die T. auf Darstellungen der O. im Paradiese. Von allen Gruppen zählt S. Beispiele auf. Bei I a nimmt S. die T. als Haus- oder Spieltier. Bei I b sind die T. Symbole der Seligen oder der Seligkeit. Unverkennbar ist die Symbolik bei II und III. Die T. mit dem Ölweig ist Symbol des ewigen Friedens und die mit dem Siegeskranz des ewigen Lohnes. Sie reicht oft ihre symbol. Beigabe zur Orante hinauf oder bringt sie fliegend zu ihr hin. Der Gestus des (oder der) Oranten ist Gebetsgestus. Wenn die T. zuweilen die Flügel erhebt, soll das wohl auch Gebetshaltung sein; vgl. Clemens Alex., *Strom.* VII 7 § 40, 1. Wenn die T. den Ölweig oder den Kranz bringt, so kann das nach S. nur als Erfüllung der Bitte der Oranten verstanden werden [?]. Als Selige im Paradiese können wiederum nach S. die Oranten nur [?] dann gedeutet werden, wenn Symbole oder Zutaten, die das Paradies andeuten, die Oranten umgeben. Auch hier besteht keine Notwendigkeit, ihr Gebet als Fürbitten für andere zu deuten. „Die Oranten sind Sinnbilder der Verstorbenen oder der Seelen, die sich sehnend zur Vereinigung mit Gott aufschwingen oder schon in dieser Vereinigung weilen.“ In den Paradiesesdarstellungen sind die T. mehrfach ursprünglich Paradiesvögel, die zu Sinnbildern der Seligen geworden sind. [205]

R. Egger, Ein altchristliches Kampfsymbol (Fünfundzwanzig Jahre Röm.-German. Kommission [Berlin-Leipzig 1930] 97—106). In dem Bodenmosaik des Presbyteriums der Theodorus-Basilika zu Aquileja (kurz vor 343) ist unter anderem ein Kampf zwischen Hahn und Schildkröte dargestellt; eine abgeschwächte Wiederholung findet sich in einem jüngeren Pavimentstück des Katakomenensaals ebenda. Den Siegespreis sieht man neben den Kämpfenden auf einem Tische liegen; das eine Mal ist es eine Amphora, das andere Mal ein Beutel mit Geld. E. zeigt, daß die Schildkröte gleich dem Frosch (vgl. Apok. 16, 12 ff.) das infernale, dämonische Tier ist; darauf geht vermutlich auch der Name *tartaruga*, frz. *tortue* für die Schildkröte zurück. Umgekehrt ist der Hahn das Symbol des Lichtes. Konkret soll das Mosaik von Aquileja auf den Kampf zwischen Christentum und Arianismus anspielen wollen, wofür aber doch wohl die Beweise fehlen. Th. Kl. [206]

H. Laag, Die Coemeterialbasilika von Tarragona (Von der Antike zum Christentum. Festgabe V. Schultze [Stettin 1931] 123—166 mit 13 Abb. und 1 Plan). Am Rande eines Gräberfeldes wurden vielleicht schon am Ende des 3. oder zu Beginn des 4. Jh. vereinzelt Christen, darunter Martyrer, bestattet; der Versuch, durch angeblich christl. Inschriften des 3. Jh. eine christl. *area* schon in dieser Zeit zu erweisen, scheint mißglückt [gegen Jb. 8 Nr. 233]. Agapentische scheinen darauf hinzuweisen, daß man mindestens einige Gräber als Martyrergräber ansah. Am Ende des 4. Jh. wurde auf der *area* eine kleine christl. Basilika erbaut, die bei dem Wiederaufbau in der Mitte des 5. Jh. erweitert wurde. Die Gräberkunst läßt erkennen, daß im Laufe des 5. Jh. von griech. Geiste beeinflusste Künstler aus Nordafrika nach Tarragona gekommen sind. Die 3. Bauperiode im 6. Jh. schuf u. a. eine Krypta und ein Baptisterium (?). Die stilkritische Untersuchung der in der Basilika und um sie herum gefundenen Mosaiken und Sarkophage läßt Tarragona als wichtiges Bindeglied zwischen der koptisch und byzantinisch beeinflussten Kunst Nordafrikas und der Kunst Aquitaniens und Kataloniens erscheinen. Die von W. Neuß festgestellte Verwandtschaft zwischen ägypt. Kunst und den katalan. Bibelillustrationen gilt also schon für das 5. Jh. — Auf Sarkophag 4 steht in der

Mitte ein Mann mit Buchrolle, wohl Christus, links eine nur mit leichtem Überwurf bekleidete, rechts eine reich gekleidete Frau mit Pfau, was Vf. so erklären will, daß nur die Rechte im Paradiese ist und die Linke den durch Christus zu verklärenden irdischen Menschen darstellt [?]. — Eins der Mosaiken trägt die Inschrift AMPELI IN PACE REQUIESCAS, ein anderes . . . SANCTA CHRISTI IN SEDE QUIESCIS; aus der Inschrift bei E. Diehl, *Inscr. Lat. Christ. vet.* Nr. 1668, 3, wo der Altar als *sedes Christi* bezeichnet wird, will der Vf. schließen, daß auch hier an eine Kirche oder dgl. gedacht ist; mir scheint vielmehr der Himmel gemeint zu sein, worauf auch das vorhergehende DIVINAS CAELI QVAS PROMIS(ERAT) ARCES ECCE DEDIT hinweist. [207]

P. Pérez Barradas, *Excavaciones en la colonia de San Pedro de Alcántara (Malaga)* (Madrid 1930, 18 S. und 19 Tafeln. Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades. Memoria n. 106). Bericht über die Ausgrabungen einer Nekropole aus röm. und westgot. Zeit: Gräber, Keramiken usw. Von Interesse ist die Formel einer (photographierten) Inschrift: *recollecta est*, die sich nicht bei Diehl, *Inscr. lat. veteres* findet. Sie lautete wahrscheinlich: *Firmana infas* (crismon) *an[ima] / dulcis vixit in bonis / annis duobus menses / [o]cto recollecta est in pace septim . . . kalen/[da]s februar . . .* J. V. [208]

In der Sitzung der Kommission für Kunstgeschichte der Poln. Akad. der Wissenschaften v. 13. II. 1930 erstattete **St. J. Gąsiorowski** Bericht über seine Arbeit: *Sogenannte Kandelabermotive in der antiken Ornamentik*. Er unterschied unter den Ornamenten dieser Art 6 bzw. 7 Typen und gewisse Varianten, hauptsächlich jedoch den Typus des sog. Lebensbaumes; dabei befaßte er sich nicht nur mit der typologischen Seite, sondern auch mit der symbolisch-kultischen Bedeutung dieses Ornamentes in der babylonisch-assyrischen Kultur, sowie mit dem Verlust dieser Symbolik zur Zeit seiner Wanderungen nach Vorderasien im allg., und nach Phönizien und Syrien im bes. In am meisten differenzierten Formen treten die Kandelabernormamente in der Kunst des christl. Ägypten auf. (Aus „Polska Akademia Umiejętności. Sprawozdanie z czynności i posiedzeń. Rok 1930, Kraków, 2, 7.)

Derselbe St. J. Gąsiorowski hat in „Prace Komisji historii sztuki“ t. IV (1930) 231—292 über *Späthellenistische und frühchristliche ägyptische Webereien in polnischen Sammlungen* geschrieben. Gr. R. [209]

Giustina G. Campello, *Il valore della croce prima e dopo Gesù Cristo. Studio storico religioso dalle origini al V secolo* (Rom 1930) behandelt in dilettantischer Weise das Svastikakreuz, die Vorbilder des Kreuzes im Altertum, das Kreuz als Hinrichtungswerkzeug, die Gestalt des Kreuzes, den Kreuztitel, den Kult des Kreuzes im christl. At. und in der Liturgie, die verschiedenen Formen der Kreuzdarstellung, die gekreuzigten Märtyrer usw. Th. Kl. [210]

F. Fremersdorf, *Ein bisher verkanntes römisches Goldglas mit christlichen Wunderszenen in der römischen Abteilung des Wallraf-Richartz-Museums Köln* (Wallraf-Richartz-Jahrb. NF I [1930] 282—304) weist nach, daß die in Köln-Braunsfeld gefundene halbkugelförmige Schale mit in Gold auf blauem Grunde gemalten atl. Szenen (Noe, Moses, Jonas, Daniel) und 4 Porträtköpfen (Söhne Konstantins d. Gr.?) in Köln (vielleicht 326?) entstanden ist und wie der *Deo Gratias*-Löffel von Müngersdorf als Grabbeigabe gedient hat, also zu Unrecht als Kultgerät betrachtet wurde. Th. Kl. [211]

T. Borenus, *The Eucharistic Reed or Calamus* (Archaeologia 80 [1930] 99—116) bringt eine reiche Stellensammlung zur Geschichte des eucharist. Saugröhrchens, die auch nach dem Erscheinen von Brauns *Altargerät* noch nicht entwertet ist. Die zwei ältesten Belege aus den *Gesta episcoporum* von Auxerre und aus Gregor v. Tours sind freilich zu streichen. Interessant ist, daß auch die *Imitatio Christi* auf den Gebrauch des eucharist. Röhrchens anspielt: *apponam tamen os meum ad*

foramen coelestis fistulae, ut saltem modicam inde guttulam capiam (4, 4). Die verhältnismäßig wenigen noch vorhandenen Exemplare werden von B. an Hand guter Abb. beschrieben. Entgangen ist ihm wie auch Braun die interessante Miniatur des Cod. BN suppl. graec. 1276 s. XII f. 95: Maria v. Ägypten empfängt mittelst eines Calamus die Kommunion in Weinsgestalt (Omont, Bull. Soc. Nat. des Antiq. de France 1898, 332 f.; DACL III 2438). Th. Kl. [212]

R. Delbrueck, *Die Konsulardiptychen und verwandte Denkmäler* (Studien zur spätantiken Kunstgesch. hg. von R. Delbrueck und H. Lietzmann 2. Berlin-Leipzig 1929. Text- und Tafelband). Unter den von D. zusammengestellten Denkmälern sind nicht wenige, die auch den Liturgiehistoriker angehen. D. bietet ausgezeichnete Tafeln und Textabb., die um so mehr zu begrüßen sind, weil die Art. *Diptyques*, *Disques* und *Ivoires* im Dict. d'archéol. — bisher umfassendste Darstellungen des Stoffes — ein ganz unzureichendes Illustrationsmaterial bringen. Taf. 27: Justinus-diptychon (= DACL, Dipt. Kat. 28; Volbach, *Elfenbeinarbeiten* —) mit neuemierter Litanei des 9. Jh. auf der Innenseite. Taf. 67: stark vergrößerte Wiedergabe des Trierer Prozessionsreliefs (= DACL, Elfenb.-Kat. 215 b; Volbach 72), dazu eingehende Beschreibung im Textband 261 ff.; D. schließt auf eine Prozession unter Justinian II. (685—695). Taf. 68: christl. Diptychon Trivulzio (= DACL, Dipt.-Kat. 70; Volbach 29) mit Namen unter der Überschrift *Quos Deo offerimus*. Taf. 69: christl. Dipt. Carand (= DACL I. c. 67; Volbach —). Taf. 70: christl. Dipt. Andrews (= DACL —; Volb. —). Taf. 71: christl. Dipt. Rouen (= DACL, I. c. 68; Volb. —). — Aus dem Textband bemerkenswert: S. 23 ff. kunstgeschichtl. Einordnung der Diptychen. S. 32 ff. Beschreibung der Trachten auf den Dipt.; wichtig für die Geschichte der lit. Gewandung. S. 104 gutes Textbild von der Innenseite des Boethius-Dipt. (= DACL I. c. 5; Volb. 5; in Farben bei Wilpert, *Mosaiken* Tafelbd. II 297) mit Memento-Eintragungen unter der Überschrift *Quos Deo offerimus*. S. 120: Innenseite des Clementinus-Dipt. (= DACL I. c. 15; Volb. 7) mit griech. Gebet *pro uiuis*. S. 138: Innenseite eines Magnus-Dipt. (= DACL I. c. 24; Volb. 14) mit lit. Text. S. 147: Innenseite des Philoxenus-Dipt. (= DACL I. c. 32; Volb. —) mit neuemiertem Kyrie und Gloria des 9. Jh. S. 151: Innenseite des Apion-Dipt. (= DACL I. c. 35; Volb. —) mit Evangel. des Neujahrstages (geschrieben 16. Jh.). S. 189: Innenseite des Kaiserdipt. aus dem Louvre (= DACL I. c. 74; Volb. 20) mit Hunderten von Namen für die *Commemoratio pro defunctis*. Th. Kl. [213]

O. Broneer, *Terracotta Lamps = Corinth. Results of excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens*. Vol. IV Part II (Cambridge, Mass. 1930). Ein Drittel aller in Korinth 1896—1928 gefundenen Tonlampen gehört dem 4. und 5. nachchristl. Jh. an. Vf. bemerkt dazu S. 27: „This is due to the large rôle which the lamps played in the church service of the early Christians“. Dieser Satz erregt Bedenken. Die Terrakottalampen sind für die Kirchenbeleuchtung zu klein; so setzen auch die Nachrichten bei Prudentius, Paulinus u. a. erheblich größere und anders eingerichtete Leuchtkörper voraus (vgl. Dict. d'archéol. IV 2, 1726 ff.). — Unzweifelhaft christl. Zeichen — Br. rechnet dazu Kreuz und Christusmonogramm, nicht den Guten Hirten (vgl. die Übersicht über die vorkommenden Formen S. 110) — begegnen auf den Lampen nicht vor dem 4. Jh. Th. Kl. [214]

Germania Romana. Ein Bilderatlas hg. von der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts ² V: *Kunstgewerbe und Handwerk* ... bearbeitet von Maria Bersu (Bamberg 1930). Auf Tafel 46—48 werden christl. Denkmäler dargeboten, darunter auch einige vielleicht für kultische Zwecke bestimmt gewesene Geräte, die aber schon durch die Publikationen von Volbach, *Metallarbeiten* (1921), und Neuß, *Anfänge des Christentums in den Rheinlanden*, bekannt sind. Der Text bringt nur knappen Katalog und Literaturverweise.

Th. Kl. [215]

Ch. Diehl, *Argenteries syriennes* (Syria 11 [1930] 209—215) bespricht 8 spätantike Silberlöffel, die alle ungefähr gleiche Form haben. Davon zeigen 7 auf dem Verbindungsstück zwischen Stiel und Blatt ein wahrscheinlich mit ΔΟΜΝΟΥ aufzulösendes Monogramm, während am Ende des Stiles nahe dem Blatt in drei Reihen eine Inschrift angeordnet ist: ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ / ΕΥΛΟΓΙΑ / ΠΑΤΕΡΟΣ. Die Heiligennamen wechseln; es kommen vor: Petrus, Paulus, Matthäus, Markus, Lukas, Thomas und Philippus. Vielleicht waren einst noch weitere Löffel etwa mit den Namen Andreas, Bartholomäus, Jakobus, Johannes und Simon vorhanden. Wir hätten dann die 12-Apostel-Liste in der Form, wie sie frühzeitig in der christl. Kunst ausgebildet wurde. D. trägt verschiedene Deutungsmöglichkeiten vor, ohne sich zu entscheiden: 1. die Löffel wurden als Andenken (εὐλογία) bei einer Apostelkirche feilgehalten; ein gewisser Domnos brachte sie in die Heimat mit und ließ sie mit seinem Monogramm versehen (D. hätte in Domnos auch den Hersteller der Löffel sehen können); 2. die Löffel wurden zur Ausspendung der Eucharistie (εὐλογία) verwendet; Domnos wäre dann der Stifter, die Apostelnamen wiesen darauf hin, daß die Kirche den Aposteln geweiht war. Diese Deutung scheitert daran, daß der eucharist. Löffel vor 1000 in Syrien allem Anschein nach nicht üblich war (Braun, *Altargerät* 275); auch ist ihr der Wortlaut der Inschrift nicht günstig. D. übersah, daß εὐλογία oft auch „Stiftung“ bedeutet (Peterson, *Ephem. Liturg.* 1932, 7²). Die Löffel könnten also Gaben eines Domnos an die 12 Apostel als Patrone einer Kirche gewesen sein; sie wurden dann vielleicht am Gründonnerstag beim μυστικὸς δείπνος verwendet oder im Haushalt der Kirche bedienenden Klerus gebraucht oder gar nur im Kirchenschatz aufbewahrt. Trotzdem möchte ich die an erster Stelle genannte Deutung (ε. = Andenken) für die wahrscheinlichere halten. Th. Kl. [216]

A. von Gerkan bespricht in der Deutschen Ltztg. 51 (1930) 1659—1663 G. B. Giovenale, *Il Battistero Lateranense* (s. Jb. 9 Nr. 211). Er unterschreibt G.s Annahme, daß die Mauern der tiefsten Schicht, wenn auch eine Verbindung mit den Resten unter der Basilika nicht festgestellt ist, Bestandteile des antiken Palastes gewesen sind und daß hier die Badeanlage des Palastes gelegen hat. G.s Rekonstruktion der antiken Räume (Abb. 25 des Buches) hält v. G. für überzeugend; nur die halbkreisförmige Ergänzung des Caldariums (D) ist unhaltbar. Der gekrümmte Einbau in den Hauptraum der antiken Gruppe (E) ist so flüchtig, daß v. G. schon daraus auf eine provisorische Nutzbarmachung der Thermen für Taufzwecke gleich nach erfolgter Schenkung des Gebäudes schließt. Die Ansetzung des neu ermittelten runden Kapellenbaues gleichfalls noch in konstantinische Zeit ist nach v. G. zwangsläufig. Dagegen erscheint G.s Rekonstruktion des konstantinischen Rundbaues sehr bedenklich; schon Konstantin wollte offenbar einen Bau mit innerem Säulenkranz errichten; denn nur als Stützen für die Gurtbögen eines ringförmigen Tonnengewölbes sind die inneren Wandpfeiler verständlich. Bei dem 8eckigen Bau Sixtus' III. ist die Annahme der Einwölbung des äußeren Ringes nicht über jeden Zweifel erhaben, die Rekonstruktion der Mittelkuppel mißlungen. — Die Diskussion über die Baugeschichte führt also zu folgenden für die Liturgiegeschichte wichtigen Ergebnissen: 1. Bis 312 — vermutlicher Termin der Schenkung — lag an der Stelle des Bapt. das Privatbad des Lateranpalastes. 2. Um 313 provisorische Einbauten für den Taufvollzug. 3. Noch vor Konstantins Tod Neubau als Rundkapelle mit innerem Säulenkranz und ringförmigem Tonnengewölbe um einen in unbekannter Weise aufgebauten Mittelraum. 4. Unter Sixtus III. Umbau zu einer 8eckigen Kapelle mit biapsidaler Vorhalle; der innere Säulenkranz bekommt das jetzige Gebälk, der Mittelraum wird überkuppelt, der Außenring vermutlich überwölbt. 5. Unter Hilarus Angliederung der beiden Johanneskapellen, einer Stephanuskapelle (von Giov. übersehen; vgl. Duchesne, *Lib. pont.* I 247) und der Kreuzkapelle mit dem vorgelagerten Hof. Th. Kl. [217]

W. Köhler, *Das Apsismosaik von Sta. Pudenziana in Rom als Sildokument* (Forschungen zur Kirchengesch. u. zur christl. Kunst, Festgabe Joh. Ficker [Leipzig 1931] 167—179). Durch genaue Scheidung der alten und neuen Bestandteile wird dem Mosaik als Sildokument der gebührende Platz angewiesen. Es ist nach rückwärts ikonographisch und stilistisch mit der Katakombenmalerei verknüpft und in jeder Hinsicht aus röm. Tradition hervorgewachsen. [218]

G. Belvederi, *La liturgia della Passione a Gerusalemme e in Occidente al secolo IV e al secolo V* (Riv. di arch. crist. 8 [1931] 315—346). Behandelt die Kirchengruppe S. Stefano zu Bologna, die nach der aus dem 12. Jh. stammenden Legende von B. Petronius (432—449) nach dem Vorbilde der konstantinischen Bauten am Grabe Christi und auf dem Ölberge erbaut worden sind und *Hierusalem* hießen. In ihnen sollte die Liturgie von Jerusalem gefeiert werden. B. hält die Nachricht der Legende für richtig. Die Inschrift auf dem sog. „Catino di Pilato“ beweist, daß 735/43 die Kirche *H.* bestand; das Gefäß diente der Feier an *Cena Domini*. Da 614 die Kirche *Eleona* zu Jerusalem zerstört wurde, so muß nach B. ihre Nachbildung zu Bologna früher entstanden sein. Die Lokalisierung des Cenaculum mit der Einsetzung der Eucharistie und der Herabkunft des Hl. Geistes in der *Eleona* findet sich genau so in Bologna in der Ölbergkirche; in Jerusalem aber bestand dieser Glaube im 4. und 5. Jh. Um das Erlösungsmysterium genau nach der Liturgie des 4. Jh. zu Jerusalem auch in Bologna feiern zu können, hat Petronius die Bauten errichtet. — Über denselben Baukomplex handelte d. r. s., *La S. Giuliana Bolognese* (ebd. 4 [1927] 141—159). In S. Stefano wurde das Grab einer Iuliana Afrodite gefunden, die wohl den B. Petronius bei der Errichtung des Heiligtums unterstützte. Aus ihr entstand die Bologneserin Iuliana der Legende. [219]

J. Sauer, *Der Kirchenbau Nordafrikas in den Tagen des hl. Augustinus* (Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Augustinus [Köln 1930] 243—300) stellt die literarischen Nachrichten über die Kirchen Nordafrikas zusammen und überprüft dann die wichtigsten Denkmäler aus der Zeit zwischen 320 und 450. Es werden u. a. folgende Eigentümlichkeiten der nordafrik. Basilika notiert: auch bei kleineren Basiliken wird das Langhaus in möglich viele Schiffe gegliedert (nach S. unter ägypt. Einfluß). Die Apsis ist in der verschiedensten Weise gestaltet, ohne daß eine Entwicklungslinie ersichtlich wäre; sehr häufig hat sie die Gestalt eines verlängerten Halbrunds, wofür eine Erklärung noch nicht gefunden worden ist. Der (hölzerne) Altar stand fast durchweg nicht in der Apsis, sondern im Mittelschiff. Häufig finden sich Doppelstützen; Grund vielleicht die Überwölbung der Seitenschiffe. Prothesis und Diakonikon scheinen erst in späterer Zeit angefügt worden zu sein. An der Fassade liegt gewöhnlich nur ein Narthex, kein Atrium. Nicht selten ist im Westen eine 2. Apsis hinzugefügt worden, die wohl mit dem Martyrerkult zusammenhängt; letzterer hat sich ja in den Basiliken Nordafrikas besonders stark entfaltet (Agapentische im Langhaus mehrfach festgestellt!). Emporen sind nicht selten, Mosaikpavimente die Regel. Das Baptisterium ist an wechselnder Stelle angebaut. Die Piszinen haben die verschiedensten Formen; der Durchmesser schwankt zwischen 0,93—3,40 m, die Tiefe zwischen 0,84—1,30 m. — S. 298 vertritt S. die Ansicht, daß auf dem Mosaik von Thabraka mit dem Bilde der Basilika die drei Kerzen auf der Altarmensa ständen. Das bestreitet wohl mit Recht J. Braun, *Altargerät* 493⁵; vgl. Antike und Christentum 3 (1932) 73. Doch wäre zur Klarstellung der Frage eine Neuaufnahme des auch liturgiegeschichtlich wichtigen Mosaiks dringend wünschenswert.

Th. Kl. [220]

A. S. Frischauer, *Altspanischer Kirchenbau* (Studien zur spätantiken Kunstgesch.; Berlin-Leipzig 1930). Als untere Zeitgrenze wählt Fr. die Jahrtausendwende; Portugal ist entsprechend den Verhältnissen der Zeit einbezogen. Aus der Zeit der röm. Provinz Hispana ist nur die einschiffige Kapelle von Elche mit kleiner

Apsisnische erhalten; von den durch Prudentius und Paulus Diac. so gefeierten Kirchenbauten von Merida hat man bisher nichts gefunden. Die aus der Westgotenzeit stammenden und noch erhaltenen Kirchen zerfallen in: 1. dreischiffige Längsbauten, 2. einschiffige Längsbauten, 3. Zentralbauten, 4. Mischbauten. Die Beschreibung wird durch Zeichnungen und Lichtbilder ausgiebig unterstützt. An den Katalog schließt sich eine Übersicht über die nur literarisch überlieferten Kirchenbauten Spaniens an, bei der man, wie überhaupt im ganzen Buche, das Fehlen von Verweisen auf die primären Quellen bedauern möchte. Für die Beurteilung besonders wichtig sind folgende Punkte: Längsbauten und Zentralanlagen sind ziemlich gleichmäßig vertreten, ebenso gewölbte Decke und offener Dachstuhl, bogenförmige (Halbkreis oder Hufeisen) und rechteckige Raumform. F. glaubt diese und weitere stilistische Gegensätzlichkeiten im Kirchenbau Spaniens auf die Vielfältigkeit der dort wirksamen Einflüsse zurückführen zu können; unterschieden werden bodenständige vorgeschichtliche Triebkräfte, antike und spätantike Einflüsse. Rundbau, Wölbung, Trikonchos, Querschiff, eine Reihe von dekorativen Elementen, vielleicht auch die Hufeisenform, könnten im Kerne auf bodenständige, seit prähistorischer Zeit lebendige Tradition zurückgehen. Säule, korinthisches Kapitell, Säulengang als Vorhalle und halbkreisförmige Apside werden der hellenistisch-röm. Antike zugeschrieben. Die barocke Ausstattung mancher Kirchen, das im Strahlenbau zum Ausdruck kommende Streben nach Weiträumigkeit, die Neigung zu Scheinarchitekturen sollen auf die Spätantike zurückgehen. Auf die formbildende Kraft des Christentums und speziell der Liturgie wird zurückgeführt: die Abkehr vom Prunk der Innenausstattung (wohl mehr durch den wirtschaftlichen und künstlerischen Niedergang des Landes bedingt!) und die wachsende Bevorzugung des Längsbaues bzw. die entsprechende Umgestaltung des Zentralbaues. — Bespr.: Deutsche Litztg. 53 (1932) 889—892 (H. Schlunk).

Th. Kl. [221

G. A. Sotiriu (Σωτηρίου), *Αἱ παλαιοχριστιανικαὶ βασιλικαὶ τῆς Ἑλλάδος* (Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς 1929, 161—248). Die wichtige Arbeit bringt im 1. Teil Beschreibungen und Pläne aller bis 1929 bekannt gewordenen altchristl. d. h. vorjustinianischen Kirchen. Es sind insgesamt 42. Davon sind 5 im 4., 5. und 6. Jh. durch Umbau antiker Denkmäler entstanden: die Basiliken in der hadrianischen Stoa, im Theseion, Parthenon und Erechtheion zu Athen und die Basilika zu Olympia. Weitere 10 Basiliken haben eine Querschiffanlage; dazu gehören die 3schiffige Bas. in Altkorinth, die 5schiffigen in Epidauros und Nikopolis-Epirus, die mit Querschiffapsiden versehenen Basiliken in Dodona und Paramythia-Epirus, 3 Basiliken mit heraustretendem Querschiff: Nikopolis-Epirus A, Daphnousioi-Lokris und Athen-Ilissos, endlich die kreuzförmigen Basiliken auf Thasos und in Saloniki-H. Demetrios. Alle anderen Basiliken Griechenlands haben das einfache basilikale Schema. Davon sind 2 einschiffig (Alimos bei Athen und Arkasia bei Karpathos), 25 3schiffig (die makedon. *Ἀχειροποίητος*-Saloniki, Toumpa, Stoboi und Dion; die thessal. von Demetrias, Lais und H. Theotokos am Pelion; die festländisch-griech. von Eleusis, vom laureotischen Olymp, von Chalybion-Koubara, Glyphada und Hypate; die inselgriech. von Palaïopolis-Kerkyra, Eressos, Aphentelle, Argala und Hypselometopon auf Lesbos, H. Isidoros und Phana auf Chios, Leben-Kreta, Lemnos und Aigina). Im 2. Teil faßt S. die Einzelbeobachtungen zusammen. Im allg. besitzt nur das Mittelschiff apsidalen u. zw. gewöhnlich normal-halbkreisförmigen Abschluß. Die Schiffe werden durch Säulen getrennt, durch Pfeiler nur in Paramythia; Stützenwechsel begegnet in H. Demetrios-Saloniki. Die größeren Basiliken hatten Emporen (*γυναικωνίται*). Der Narthex fehlt nie; er ist gewöhnlich durch ein 3teiliges Portal mit dem Mittelschiff und durch einfache Türen mit den Seitenschiffen verbunden. Das Atrium, das selten fehlt und nur einige Male durch einen Exonarthex ersetzt wird, ist in Griechenland niemals als Quadri-, sondern nur als Triportikus angelegt;

frei bleibt die Narthexseite. Das Propylon liegt im allg. an der Westseite. Das Baptisterium ist gewöhnlich an der Nordseite gelegen, seltener im Süden, nur einmal im Westen. Es ist zwei- oder dreigeteilt. Das Taufbecken ist rund, polygonal oder kreuzförmig. Die Taufschaale hat im allg. nur geringe Tiefe (leider gibt S. die Maße nicht an); gewöhnlich genügt zum Hineinsteigen eine Stufe. Pastophorien zu beiden Seiten des Altarraumes sind bei vorjustinianischen Basiliken nicht mit Bestimmtheit nachzuweisen, wohl ein Beweis, daß bis zum 6. Jh. die εἰσοδοὶ der byzant. Liturgie in Griechenland noch nicht Eingang gefunden hatten. Die den Altarraum abschließende Schranke durchschneidet senkrecht das Mittelschiff und läuft dann an der nördl. und südl. Säulenflucht entlang bis zur Apsis bzw. bis zu den vorgelagerten σὺνθρονοι; in der Mitte befindet sich ein Durchlaß, der seit Anfang des 5. Jh. gerne als Tor mit Säulen und Arkaden bzw. Gesimsen ausgebaut ist (ὥρατα πύλη). In einigen Basiliken, z. B. in Theben-B, wird die ganze Westseite der Schranken mit Säulen durchsetzt, die ein Gebälk tragen. Die in Salona und Ephesus zu beobachtende Ausstattung aller 3 Seiten der Schranke mit Säulen und Gesimsen ist in griech. Basiliken bisher nicht nachgewiesen. Erst in byzant. d. h. nachjustinianischer Zeit wird der Altarraum gerne durch eine von Außenmauer zu Außenmauer durchlaufende Schranke abgetrennt. Der Bischofsthron steht durchweg in der Mitte der Apsis. An ihn schließen sich gewöhnlich Bänke für den Klerus an. Bisher nur in Griechenland nachgewiesen sind die im ersten Interkolumnium angelegten zwei Podien mit θρόνοι (Theben A und B; Nikopolis usw.). Die Altäre scheinen durchweg aus Stein gewesen zu sein, ausgenommen vielleicht in Daphnousioi; sie standen nicht in der Apsis, sondern waren mehr oder weniger weit ins Mittelschiff hineingerückt. Die meisten Altäre hatten Tischform; ein Blockaltar ist in Thasos, ein Kastenaltar in Stoboi zutage getreten; der Altar von Hypselometopon besteht aus einer Säule von 0,93 m Höhe und mit einem oberen Durchmesser von 0,55 m. Bei den Tischaltären schwankt die Tischlänge zwischen 1 und 3 m. Gewöhnlich finden sich 4 Stützen, gelegentlich auch 9. Die Stützen sind meist in eine Fundamentplatte von der Größe der Tischplatte eingelassen. Der Rand der Tischplatte ist um etwa 2 cm erhöht, Rand und Inneres sind häufig dekoriert. Runde dünne Tischplatten, die in Alimos und Eleusis gefunden wurden, scheinen zu Prothesistischen gehört zu haben. In Theben und Korinth fand man Reste von hufeisenförmigen Marmortischplatten mit erhöhtem Rand, in dem eine Anzahl halbkreisförmiger Vertiefungen angebracht sind. Ein gleiches Stück fand man in Ephesus (Jahresh. d. Österr. Inst. 26 Beibl. 39 Abb. 18); ein ganz ähnliches ist aus der Abtei Mettlach erhalten (Braun, *Altar* I 248). S. meint, daß diese Mensen für die Gedächtnismahle, namentlich an den Gräbern der Martyrer, gedient haben. Die Sepulcra in der Bodenplatte des Altares, die übrigens nicht überall vorhanden waren, haben T-Form, Kreuzform oder rechteckige Gestalt. Besonders interessant das Sepulcrum von Aphentelle: es ist 30 cm tief, 40 cm lang und 30 cm breit und bedeckt mit einer etwas größeren Platte, die in der Mitte eine kleine Höhlung zeigt; diese ist wiederum mit einem Plättchen bedeckt. Im Sepulcrum lag ein marmornes Kästchen von Sarkophagform mit einem Kreuz auf dem Deckel; im Kästchen fand man außer Staub ein Fläschchen. Öfters lagen die Martyrgräber nicht unter dem Altar, sondern in einem Seitenraum der Kirche; so in Ilissos (Nordseite) und in Korinth (Südseite). Die Altäre scheinen fast durchweg von einem Ziborium überdacht gewesen zu sein. Der Ambo wurde in Theben, Stoboi, Paramythia, Daphnousioi auf der rechten Seite des Mittelschiffs gefunden, in Olympia, Olympos, Alimos, Korinth auf der linken. Th. Kl. [222

G. A. Sotiriou (Σωτηρίου), *Αἱ χριστιανικαὶ Θῆβαι τῆς Θεσσαλίας* (Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς 1929, 1—158). Seit 1924 sind in Nea Anchialos in Thessalien (Golf von Pagasai-Volos) an der Stelle des klassischen Pyrasos, des späteren Theben, Ausgrabungen vorgenommen worden, die 2 bedeutsame Basiliken (A, B) zutage

förderten. Beide sind 3schiffig und monoapsidal; die gradlinig abschließenden Seitenschiffe haben Türen in der Abschlußwand. Der Narthex ist mit der Basilika durch dreiteiliges, nur durch Vorhang verschlossenes Mittelportal und durch zwei Seitentüren verbunden. Das Atrium ist als Triportikus angelegt. Das Propylon liegt bei A an der West-, bei B an der Südseite des Atriums. Basilika A verläuft genau westöstl., B südwestl.-nordöstl. Die Apsis liegt in beiden Fällen an der Ostseite. Die größere, auch in ihrer künstlerischen Ausstattung hervorragendere Basilika A hat über den Seitenschiffen Emporen; die Fassade wird hier von zwei Türmen mit quadratischem Grundriß flankiert. Etwa 2 m von der Presbyteriumsschranke entfernt steht in A an der Südseite des Mittelschiffes ein prachtvoller Ambo: kreisrunde Plattform (1,28 m), die beiden Treppen im Halbkreis herumgelegt, über dem Ganzen ein Baldachin auf 3 Säulen, alles aus Marmor mit vorzüglicher Ornamentierung. Bei B ist der Altarraum sehr gut erhalten: die Apsis, 40 cm höher als der Altarraum, barg nur den (hölzernen) Thron des Bischofs; heiderseits des Altars vor dem 1. Interkolumnium Podien für die Presbytersitze; der von einem Ziborium überdachte Tischaltar auf 4 Säulen ruhend; in der Mitte der Fundamentplatte des Altars kreuzförmiges Sepulcrum. Bei A bilden Baptisterium, Apodyterion und Vorraum eine einheitliche Raumflucht, die sich an der Nordwand des Atriums hinzieht; ihr entsprechen an der Südwand Sakristei und Nebenräume. Bei B lagen Baptisterium und Apodyterion vermutlich an der Westseite des Atriums; das *σκενοφυλάκιον*, eine Küche und ein Vorraum (Speiseraum für die Armen?) waren an das südl. Seitenschiff angebaut. Das Taufbassin von A besteht aus einer 8eckigen, 10 cm hohen Einfassung und runder Innenschale; der Durchmesser der letzteren beträgt 1 m, die Tiefe nur 0,35 m. A soll nach S. in die Mitte des 5. Jh. gehören, nach E. Weigand, Byz. Zschr. 31 (1931) 196 erst um 500 entstanden sein. B dürfte spätestens um 530 entstanden sein. Die Zerstörung der Kirchen ist wohl um 640 erfolgt. Aus den Inschriften bemerkenswert nr. 6: *Πέτρος ἀναγνώστης καὶ ἡ σύμβιος αὐτοῦ Εὐφρόνη*; nr. 12: *Εὐφρόνης διακόνου*. Th. Kl. [223

O. Wulff, *Das Raumerlebnis des Naos im Spiegel der Ekphrasis* (Byz. Zschr. 30 [1929/30] 531—539). Zeigt, wie die vorbyz. und byz. Kultbauten auf die Zeitgenossen wirkten. Herangezogen werden Baubeschreibungen von Gregor v. Nazianz, Prokop, Paulos Silentiarios u. a. Th. Kl. [224

J. Keil, *Ephesos. Ein Führer durch die Ruinenstätte und ihre Geschichte* (Wien 1930). S. 24 ff. wird die Johannesbasilika, S. 50 ff. die Marien-(Konzils-) Kirche, S. 103 ff. der Siebenschläferbezirk beschrieben. Gute Pläne und Abbildungen. Th. Kl. [225 a

J. Keil, *XVI. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos* (Jahreshefte des Österr. Archäol. Institut. in Wien 27 [1931] 5—72). Der Grundriß der vorjustinianischen Kirche ist nun gesichert: zentrales Mausoleum, westl. 3schiffiges Langhaus mit doppeltem Narthex und westl. Vorhalle, 3schiffiger Querraum mit geraden Abschlüssen, 5schiffiger Ostarm mit mittlerer Apsis. Von der justinianischen Kuppelbasilika trat westlich vom Narthex das Atrium mit 3seitiger Säulenhalle zutage; der bisherige Exonarthex wurde als spätere Zutat erwiesen; die Aufgänge zu den Emporen lagen ursprünglich am Ostende der Kirche. Th. Kl. [225 a

Jos. Keil, *Ephesos* (Or. Chr. 3 S. 6 [1931] S.-A. 14 S.). Berichtet auch über das ausgegrabene christl. Ephesos, die Kultstätten des Grabes der Sieben Schläfer, der Konzilskirche und der Johanneskirche. [225 b

Jos. Keil, *Antike und Christentum in Ephesos* (Von der Antike zum Christentum. Festgabe für V. Schultze [Stettin 1931] 95—107) erläutert die Auseinandersetzung von A. und Chr. an in Ephesos gefundenen Inschriften. Die antike, vom Hellenismus geformte Kultur geht als wesentlicher Bestandteil auch in die byz. Epoche über. Die neue Johanneskirche bedeutet den Durchbruch einer neuen Zeit in der Geschichte der oström. Welt. [225 c

K. Michel, *Die altchristliche Kirchenanlage von Gülbaghische bei Smyrna* (Forschungen zur Kirchengesch. u. zur christl. Kunst, Festgabe Joh. Ficker [Leipzig 1931] 180—200). Die wohl in der 2. H. des 5. Jh. entstandene Kirchenanlage von G. umfaßt eine Basilika mit Baptisterium und mehreren Nebenräumen. Die Basilika hat ein 3teiliges Presbyterium, 3 Schiffe, Narthex, Atrium und 2 Nebenräume. Der nach außen geradlinige, nach innen halbrunde Chorabschluß hat neben sich Diakonikon und Prothesis. Der Narthex endet in 2 Apsidiolen; in der südl. ist ein Hagiasma, ein geweihter Schöpfbrunnen. In der Mitte des Atriums der Kantharos mit Abflußvorrichtung. Die Vorhalle war wahrscheinlich doppelgeschossig. G. Weber schreibt von einem bedeckten Atrium. „Am ehesten jedoch wird es sich um eine ungefähr $7\frac{1}{2}$ m lange und wie das Hauptschiff 6 m breite, doppelgeschossige Vorhalle handeln, die an die Westmauer der Basilika sich anlehnt... Da der Narthex selbst nur geringe Größenverhältnisse aufweist, hatte der im Atrium wohl aus Holz oder leichtem Material errichtete Raum gleichsam den Zweck eines zweiten Narthex zu erfüllen, der etwa Asketen oder geweihten Jungfrauen vorbehalten war. und daraus hat sich wohl später der *Eronarthex* entwickelt, der bei der Hagia Sophia in Konstantinopel voll ausgebildet erscheint“ (S. 185 f.). Das nördlich vorgelagerte Baptisterium mit Umgang und 3stufigem Bassin hat 3 Nebenräume, die dem Unterricht der Katechumenen und der Taufvorbereitung gedient haben werden; über der Mitte war eine Kuppel. M. beschreibt dann die Reste der architektonischen Werkstücke und Chorschranken sowie der prachtvollen Fußbodenmosaik mit den Dedikationsinschriften. M. sieht an dem Bau syr. und armen. Einflüsse sich betätigen. Er nimmt an, „daß unter Anknüpfung an die vorkonstantinische Kunst von den volkreichen, christianisierten Griechenstädten der kleinasiatischen Westküste die altchristliche Säulenbasilika der konstantinischen Epoche geschaffen wurde als ein typisch christliches Erzeugnis hellenistischer Mischkunst, das dann im 4. Jh. an der ganzen Mittelmeerküste und an den wichtigsten Verkehrsstraßen eine rasche Verbreitung fand“. Die besonderen Merkmale der Bas. schon in konstantin. Zeit waren außer der halbrunden Apsis Narthex und Atrium, die in Armenien und Syrien entweder fehlen oder nicht notwendig zum Bauganzen gehören. Bei der Entstehung des Atriums denkt M. mit Strzygowski an den semit. Süden, vielleicht an das Nachwirken jüd. Traditionen. Die Hellenisierung des Atriums und seine Verschmelzung mit der Säulenbasilika wird in den kleinasiat. Griechenstädten vollzogen worden sein. [226]

W. M. Calder, *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* I (Manchester 1928) enthält Inschriften, die 1925 auf einer Expedition nach Phrygien-Lykaonien gesammelt wurden. Die Mehrzahl dürfte christlich sein. Bemerkenswert: S. 79 Stele des 3. Jh. mit einem Adler über einem Kranze. S. 80 desgl. mit einer Weinranke und einem Swastikakreuz. S. 84 Grabstein für den *λεγεὺς τῆς Τριάδος Ἡσυχίος*. S. 85 desgl. für einen *κύριακον πρεσβύτερος*; S. 174 *Μελανίππη ἀσκητρία τῆς ἀγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας*; S. 104 *Φανστῖνα ἡ διάκονος* setzt ihrem Sohne, der *ἀναγνώστης* war, ein *ἑρῶον*. S. 227 Pfeiler mit offenbar liturg. Gebetstext; einige Initien: *Πῶσε ὑμᾶς, Κύριε, ἀπὸ κατεγγα[λίων]* . . . *Ὁλος ὕγιης, Κύριε, βοῦθι* . . . *Κύριε, σῶσον πάντας τοὺς καιρογαμένους* . . . Th. Kl. [227]

N. Brunov, *Gül-Djami* (Byz. Zschr. 30 [1929/30] 554—560). Die Kirche wurde als Kuppelbasilika vom Typus der Koimesiskirche von Nikaia im 7.—8. Jh. errichtet, im 12. Jh. zur Kreuzkuppelkirche umgebaut. Th. Kl. [228]

K. Miatev, *Die Rundkirche von Preslav* (Byz. Zschr. 30 [1929/30] 561—567). Diese bulgar. Kirche des 9./10. Jh. ist ein typischer Zentralbau mit Narthex und Atrium. An den Seitenflanken des Narthex je ein rechteckiger Raum; der südliche mit einem Bassin versehen, das eine Ausdehnung von $1,15 \times 0,66$ m und eine Tiefe von 1 m hat. In Bulgarien ist das Atrium im 8./9. Jh. noch geläufig; M. erklärt dies damit, daß Bulgarien zwar offiziell 865 zum Christentum übertrat, weite Kreise aber

erst nach und nach die Taufe nahmen; daher sei das Atrium für die Katechumenen nötig gewesen.

Th. Kl. [229]

E. Herzfeld und S. Guyer, Meriamlik und Korykos, zwei christliche Ruinenstätten im Rauhen Kilikien (*Monumenta Asiae Minoris Antiqua* 2. Manchester 1930). Eingehende Beschreibungen der von den beiden Autoren 1906 untersuchten Kirchenruinen. Meriamlik: die Theklabasilika mit der hl. Höhle in ihren verschiedenen Stadien; die mit ungewöhnlich reichen Atrien versehene „Kuppelbasilika“, deren Kuppel über dem Ostende des Mittelschiffs sitzt; die „Nordkirche“. Korykos: die „Kathedrale“, einschiffig, mit westl. Narthex; die „Zisternenkirche“; die „Querschiffbasilika“, die „große armenische Kirche“, die „Klosterkirche“ und die „Grabeskirche“ (komplizierte Anlage mit zentralem Martyrion) an der Gräberstraße.

Th. Kl. [230]

J. Keil und A. Wilhelm, Denkmäler aus dem Rauhen Kilikien (*Monumenta Asiae Minoris Antiqua* 3. Manchester 1931). Dieses Buch verarbeitet die Ergebnisse von 3 Forschungsreisen (1891/2, 1914, 1925). Seleukia: Gräber der Juden mitten unter den Christen. Meriamlik: als Wallfahrts- und Begräbnisort beliebt (vgl. Nr. 230). Djambarli: Südkirche, eine der besterhaltenen Kilikiens; in einem großen Hof mit heidnischen Gedenkinschriften stehend, geostet, 3schiffig, mit Emporen versehen, Apsis innerhalb des Rechtecks eingebaut, ursprüngliches Aussehen des Narthex unsicher. Urzundja Burdj (Diokaisareia): Zeustempel durch Einbau von Mauern zwischen den Säulen und Einziehen einer Apsis zur christl. Kirche umgeschaffen. Friedhofskirche geostet, Grundriß unklar, an der Westseite wahrscheinlich Heiligrab (H. Loukios?). Reste eines reichverzierten Ambo. Stephanoskirche mit rechteckig ummauerter Apsis, noch aus der 2. Hälfte des 4. Jh. (?). Ura Olba: Außer der von G. L. Bell, *Rev. Archéol.* 1906 II 36 veröffentlichten Stadtkirche und der völlig zerstörten Friedhofskirche gibt es hier eine Kirche mit anschließender Klosteranlage. Örenköi: apsidal schließende Anachoretenhöhle mit Malereien, die Christus, Maria u. a. Heilige darstellen. Tapureli: 4 Basiliken, davon 3 mit Vorhof, 2 außerdem mit Narthex. Korasion: eine 3schiffige Kirche und eine Friedhofskirche; im Narthex der letzteren neben der Eingangstür zum Mittelschiff Becken unter Löwenkopf, vielleicht Weihwasserbecken. Korykos: 3schiffige Basilika mit westl. Narthex. Nekropole mit Sarkophagen; Juden und Heiden, später Juden und Christen nebeneinander bestattet. In den von Keil-Wilhelm gesammelten Inschrifttexten zahlreiche kirchliche Ämter genannt; bemerkenswert: *θυρωρός, μιμλιάρχης, πρωτοπάλης, σταυροφόρος, διάκων τροπολίτης*.

Th. Kl. [231]

R. Dussaud, P. Deschamps, H. Seyrig, La Syrie antique et médiévale illustrée (*Bibliothèque Archéolog. et Histor. du Haut Commissariat de la Rép. Franç. en Syrie et au Liban* 17. Paris 1931). Eine Sammlung von 160 guten Tafelbildern archäologisch und kunstgeschichtlich wichtiger Denkmäler mit beistehenden Erklärungen und vorangehendem Überblick über das Land, seine Geschichte und über die Geschichte der archäolog. Entdeckungen. An Tafeln, die die Liturgiegeschichte interessieren, seien genannt: die Opferszene von Doura-Europos, die Basiliken von Qal'at Sim'an, Kalb Lauzêh, Ruwêha, der Silberkelch von Antiochien, der liturg. (?) Silberkamm von Emesa.

Th. Kl. [232]

A. W. Byvanck, Die Grabeskirche in Jerusalem und die Bauten am Grabe des hl. Felix von Nola in Kampanien (*Byz. Zschr.* 30 [1929/30] 547—554). Beide Anlagen stimmten im wesentl. überein; ein äußerer Hof, eine Kirche, ein innerer Hof und die Grabeskirche waren in einer durchlaufenden Flucht angeordnet. Die Apsiswände der 1. Kirche scheinen in beiden Fällen durchbrochen gewesen zu sein, um den Durchblick auf die *memoria* zu ermöglichen. Paulinus, der 400—403 die Anlagen von Nola schuf, hat die Bauten von Jerusalem gekannt, vermutlich durch Berichte der hl. Melania.

Th. Kl. [233]

E. Power, *The Upper Church of the Apostles in Jerusalem and the Lateran Sarcophagus No 174* (Biblica 12 [1931] 219—232). Bereits Stegeušek (1911) und Heisenberg (1921) hatten den Nachweis versucht, daß die den Hintergrund der Verleugnungsszene bildenden Gebäude auf dem Lateransarkophag Kirchenbauten in Jerusalem aus dem 4. und 5. Jh. darstellten; doch gelang es ihnen nicht, eines dieser Gebäude mit einer der uns bekannten Kirchen Jerusalems zu identifizieren; sie glaubten, es handle sich um die Kirche des hl. Petrus. P. dagegen will zeigen, daß die zuerst vom hl. Kyrill Jerus. 347 oder 348 erwähnte Oberkirche der Apostel gemeint sei; ἀνωτέρα ἐκκλησία bezeichnet eine im Obergeschosse eines Gebäudes errichtete Kirche. Nach Apg. 1, 13 erwarteten die Apostel in einem Obergemache (ὑπερῶον) die Ankunft des Hl. Geistes. Dort bestand also schon um die Mitte des 4. Jh. eine Kirche, in der nach dem Zeugnisse des Prudentius, *Tituli Historiarum* 41, des hl. Hieronymus, *ep.* 108 und der Aetheria (um 394) die Geißelungssäule zu sehen war; sie stützte nach Hieronymus den Portikus der Kirche. Die Hagia Sion wurde nach dem Pariser Ms. der georg. Übers. des Typikon von Jerusalem (ed. Goussen 1923) und Bisch. Johannes III. (386—417) erbaut und wird bereits von Aetheria genannt. Die Oberkirche der Apostel bildete fortan nur mehr einen Annex zur Hagia Sion, in welcher letzterer nach den Pilgerberichten des 6. Jh. (Theodosius, Breviarus de Hierosolyma, Anonymus Placentinus) die Geißelssäule gezeigt wurde. Auf der Mosaikkarte von Madaba ist das Gebäude mit rotem Dache nordöstl. an der Basilika der Sancta Sion die Oberkirche der Apostel. Die Identifizierung mit dem Diakonikon, in welchem die Reliquien des hl. Stephanus verehrt wurden (Thomsen) und mit dem Cenaculum (Mauritius Gisler OSB) kann aufrecht gehalten werden, wenn man annimmt, daß das Diakonikon sich im Untergeschoß und das Cenaculum im Obergeschoß befand. Die Geißelssäule blieb in der Basilika sicher bis zum Persereinfall 614. Der Lateransarkophag bestätigt die von Renard und Gisler vertretene Ansicht, daß das Cenaculum, welches ein halbes Jh. vor der Hagia Sion entstand, einen Annex zu dieser Basilika bildete (anders denken Vincent und Abel OPr.). Das Cenaculum des letzten Abendmahles und das Cenaculum, in dem der Hl. Geist auf die Jünger herabkam, wurden bereits vor der Pilgerreise der Aetheria und wahrscheinlich schon vor der Zeit des hl. Kyrill an dem gleichen Orte gezeigt. Die Geißelungssäule, die der Pilger von Bordeaux 333 noch in den Ruinen des Kaiphashauses sah, wurde später in die Kirche des Cenaculum übertragen. (Nach Vincent, *Rev. bibl.* 39 [1930] 249 n. 1 wäre die im Portikus des Cenaculum gezeigte Säule eine Commemorationsäule und zugleich ein Symbol: die Leiden Christi sind das Fundament der Kirche).

H. H. [231]

G. Dalman, *Einige Bemerkungen zur Geburtskirche in Bethlehem* (Von der Antike zum Christentum. Festgabe V. Schultze [Stettin 1931] 103—107). Wenn — was aber fraglich ist — der Bau in der jetzigen Form in die Zeit Konstantins zurückgeht, „hätten wir ein höchwichtiges altes Beispiel einer Kirche mit Querschiff und Langschiff, bei der die doppelten Seitenschiffe die Veranlassung eines zweifach abgetreppten Ostabschlusses des Langschiffs sind“. Rätsel bleiben in dem eigentlichen Heiligtum, dem Grottoensystem unter dem Querschiff, die durch Ausgrabungen gelöst werden müssen.

[235]

R. Jaeger, *Die Bronzetüren von Bethlehem* (Jahrb. des Deutschen Archäol. Instituts 45 [1930] 91—115). Die einflügeligen, durchbrochenen Bronzetüren, die nördl. und südl. des Altarraumes der Geburtskirche in die Grotte hinabführen, zeigen ein sehr reiches Muster: sich schneidende große Kreise, zwischen denen Kreuze mit Knospen in den Winkeln und kleinere Kreise mit Kreuzen eingeordnet sind (vgl. J. Abb. 1 und 2). J. Gailhabaud, *L'Architecture du Ve au XIIIe siècle II* (Paris 1858) datiert die Türen in die Kreuzzugszeit. J. macht durch Vergleiche mit Resten frühchristl. Transennenarbeiten wahrscheinlich, daß es sich vielmehr um spätantike Arbeiten handelt, die etwa in die Zeit der justinianischen

Restauration der Geburtskirche gehören könnten. Aus literarischen Mitteilungen schließt der Vf. mit Recht, daß es frühchristl. Metalltransennen in großer Zahl gegeben haben muß; sie gestatteten einen Raum abzuschließen, ohne daß ihm Licht und Luft entzogen und ohne daß den Gläubigen der Blick ins Innere und damit der Kontakt mit den dort aufbewahrten Heiligtümern versperrt wurde. Bronzetüren mit Halbtransennen hatte auch Alt-St. Peter. Eine Bronzetüre mit vorgeblendeten Transennen schließt noch heute die Täuferkapelle beim Lateranbaptisterium ab. Das silberne „Rauchfaß“ mit Weihinschrift an St. Silvester und eleganter Durchbrucharbeit, das Vf. S. 103 als verschollen bezeichnet, befindet sich immer noch in S. Martino ai Monti; nur ist es kein Rauchfaß, sondern eine Ampel, wie die Ösen zur Anbringung der Ketten zeigen; vgl. R. Viellard, *Les origines du titre de Saint Martin aux Monts à Rome* (Studi di Antichità Crist. 4 [Rom 1931] 121 ff.). Th. Kl. [235 a

J. Jeremias, *Das neugefundene Höhlen-Baptisterium bei Jerusalem* (Von der Antike zum Christentum. Festgabe für V. Schultze [Stettin 1931] S. 109—122 mit 6 Abb.). In einer Höhle der Laura im Wādi es-Suwēnīt, dem Kloster des Firmin, Schülers des hl. Saba, findet sich ein Baptisterium mit der 3maligen Inschrift (2mal über dem Zugang, 1mal im Innern): qāleh dēmārā ‘al maijā (Ps. 29, 3); vgl. *φωνὴ κ(υρίου) ἐπὶ τῶν ὑδάτων* in einer Zisterne der nw. Ecke der Grabeskirche; der Text stammt aus der Tauf liturgie. [236

Johann Georg Herzog zu Sachsen, *Neueste Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens* (Leipzig-Berlin 1931). Diese Fortsetzung der im Jb. 10 Nr. 274 besprochenen *Neuen Streifzüge*, mit der der Vf. seine Forschungen über das christl. Ägypten abschließt, enthält wieder eine Menge wichtiger Nachrichten über das liturgische und monastische Leben der Kopten der Jetztzeit und die kopt. sowie auch über die abessyn. Kunst. Bes. interessant ist die Fahrt zu dem Pauluskloster. Deir-Rifa ist der Typ einer Niederlassung von Einsiedlern, die sich in altägypt. Gräbern niedergelassen haben. 71 Abb. ergänzen in vorzüglicher Weise den Text. [237

Joh. Reil, *Symbole im Kreuzigungsbilde niederrheinischer Elfenbeine des elften Jahrhunderts* (Forschungen zur Kirchengesch. u. zur christl. Kunst, Festgabe Joh. Ficker [Leipzig 1931] 202—210). Die im 11. Jh. bes. reich auf niederrhein. Elfenbeinen neu auftretenden sinnbildlichen Motive lassen die Weiterentwicklung der sich um den Gekreuzigten rankenden frühma. Frömmigkeit und die Eigenart deutscher Frömmigkeit erkennen. Es zeigt sich eine Wandlung des mit der Symbolfülle des 9. Jh. ausgestatteten Kreuzigungsbildes zum knappen Sakramentarbilde. Die volkstümliche Auffassung Christi als des Siegers am Kreuze nahm das antike Motiv des Siegeskranzes auf und gab ihn dem Herrn auch noch, als er schon mehr sterbend dargestellt wurde. Zuweilen tritt an Stelle des Kranzes die byz. Reifenkrone, einmal ein Lorbeerkranz (Triumphator). Das Berliner Elfenbein des Kais. Friedr.-Mus. (2. H. 11. Jh., Goldschmidt, *Elfenbeinskulpturen* II 141) gibt dem Heiland nicht einen Dornenkranz (dies erst im 13. Jh.), sondern ein Siegeskränzchen, obwohl sonst die Trauer stark hervortritt. — Während die karoling. Kunst gerne die das Blut der Seitenwunde auffangende Ecclesia darstellt (Versinnbildlichung der Eucharistie), steht jetzt mehrfach ein Henkelkrüglein am unteren Kreuzesende als Symbol des sich opfernden Christus, zuerst im Reichenauer-Trier-Echternacher Kreise um 1000 herum, dann in Fulda und Freising, bes. in liturg. Büchern (Kanonbild). Dem Streben, nicht den geschichtl. Akt zu zeigen, sondern die Andacht zu wecken, erwächst am Ausgang des 10. Jh. das verkürzte Sakramentar- und Kanonbild; in ihm taucht vereinzelt der Kelch auf. Die Wandlung vom histor. zum sakramentalen Bilde sieht Vf. bes. klar in der Tafel des Darmstädter Landesmus. (Go II 59) verwirklicht, wo Sol und Luna sowie Ecclesia und Synagoga nur noch klein sich finden, dafür aber Maria und Johannes im Vordergrund stehen. [1st

das aber nicht gerade ein Hervortreten des Geschichtlichen vor dem Überzeitlichen?] Der Stier auf dem Opferaltar zu Füßen Christi u. ä. soll die Opferidee stärker betonen. Schließlich wird die Gestalt des Gekreuzigten selbst zu einer Prägung des Opfergedankens; er erscheint als Priester und König. In seiner Gewandung bis ans Knie und bis zum Ellenbogen stimmt er überein mit den Kanonbildern des jugendlichen Langgewandeten der Corvey- oder Fuldagruppe vom Ausgang des 10. Jh., „dem wir uns als nordische, ottonische Weiterbildung des *hellenistischen* Typus im langen Gewande zu² deuten haben...“ Im Regensburger Uta-Evangeliar ist der Herr bärtig; hier spielt also der *altorientalische* Typus hinein. Es ist der Vorläufer des *Volto Santo*-Typ. Beide Typen, der *hellenist. bartlose* Christus im bewegten kürzeren Gewande und der *orientalische* des bärtigen Christus im Vollgewande, vereinigen sich im Uta-Bilde. Die Entwicklung des *Volto Santo*-Typ hat sich wahrscheinlich in Katalonien vollzogen; dort hat sich wohl die Opferidee zur Prägung einer priesterl. Gestalt mit *alba* und *cingulum* verdichtet. Der Kelch war wohl schon in diese Vorläufer des *Volto Santo* eingerückt. Diese südl. Weise hat sich in den deutschen Sakramentarbildern der Reichenauer Schule mit der nordischen triumphalen vermählt. „Die Anwendung der triumphalen Sinnbilder... war der nordischen Kunst, der Frömmigkeit der deutschen Seele im frühen MA willkommener als die der sakramentalen.“ [238]

E. Bulletti OFM, *Itinerarium Urbis Romae di Fra Mariano da Firenze con introduzione e note illustrative* (Studi di antichità cristiana pubbl. per cura del Pontificio Istituto di archeol. crist. 2. Roma 1931). Die Einleitung unterrichtet über den Vf. des *Itinerariums*, Fra Mariano di Firenze, und seine zahlreichen asketischen und histor. Werke, darunter das It., 1518 verfaßt, auf Grund kurz vorher in Rom gemachter Studien. Es ist ein Romführer, der nach der Beschreibung des Forum, des Kapitols und des Palatins 6 Rundgänge durch die Stadt angibt, die vom Forum zu einer der Hauptkirchen gehen. Neben dem antiken Rom berücksichtigt Fra M. ausgiebig das christliche, gibt die Stationstage, die Reliquien und Ablässe der Kirchen an, so daß seine Darlegungen auch für die Liturgiegeschichte bedeutungsvoll sind. Er hat Angaben über heute verschwundene Kirchen und gibt eine wichtige Beschreibung der alten vatikan. Basilika, deren fortschreitenden Abbruch er *non sine dolore intuentis* sah (S. 83): *Novissime vero hanc toto orbi venerandam ecclesiam Iulius II dirui fecit ipsamque ab omni parte ampliare iubens* (S. 79); dabei Angaben über Bräuche am Feste *Cathedra Petri* usw. Bei S. Sebastiano wird über das zeitweilige Begräbnis der Apostel Petrus und Paulus gesprochen usw. Der Text wird nach dem einzigen Cod. cart. F 16 (ff. 42^r—82^v) des Franziskanerarchivs von Allerheiligen zu Florenz gegeben, in der Sprache verbessert und mit Anmerkungen versehen, die nicht immer ausreichen. Einige Bemerkungen und Verbesserungen s. in der Bespr. von Fr. Sühling, Theol. Rev. 1932, 287—289. [239]

W. Schnyder, *Die Reliquien und Reliquienbeigaben der Katakombenheiligen in der Schweiz* (Studien zur Schweizerischen Kirchengesch., Prälat J. P. Kirsch zum 70. Geburtstage [Freiburg (Schweiz) 1931] 54—69 = Zschr. f. schweizer. KG 25 [1931] 134—149). Unter Katakombenheiligen versteht Vf. die sog. röm. Märtyrer, deren Überreste seit 1578 bis wenigstens 1852 aus den röm. Zömeterien herausgeholt und in der ganzen Welt an Kirchen usw. verschenkt wurden. Den Grund des Massenexports findet er in der religiösen Begeisterung der Barockzeit, die im Kult der Hl. und der Reliquien die Gelegenheit zu religiösen Schaugeprängen fand und daraus eine Mode machte, wie auch aus der Zerstörung und Umstilisierung ehrwürdiger altchristl. und ma. Kirchen. Klemens IX. gründete 1669 zur Beseitigung der bei den privaten Reliquienerhebungen zutage getretenen Mißstände die „Kongregation der Ablässe und Reliquien“. Trotzdem dauerte der Mißbrauch noch 3 Jh. fort, wobei sich auch die amtliche Konstatierung nach den von M. A. Boldetti,

Osservazioni sopra i cimiteri de' santi Martiri ed antichi cristiani di Roma (Rom 1720) aufgestellten, völlig unbrauchbaren Kriterien richtete, bis endlich um 1856 durch die Tätigkeit des P. Marchi SJ und dessen Freund Giov. Batt. de Rossi Wandel geschaffen wurde. Die Beigaben der „getauften“, d. h. mit einem neuen Namen versehenen „Heiligen“ sind öfters echt, zuweilen aber auch gefälscht, was Vf. an einem Beispiel zeigt. Er glaubt, daß die Untersuchung früher oder später zu Änderungen in dem bisher üblichen Kult der Katakombenheiligen der Schweiz führen dürfte. [240

Inscriptiones latinae christianae veteres edidit E. Diehl. 3 Bde (Berlin 1924—1931). Das von uns schon mehrmals (s. Jb. 4 Nr. 301, Jb. 5 Nr. 306 a, Jb. 6 Nr. 263 und Jb. 7 Nr. 258) erwähnte Werk ist unmehr durch den 3. Bd. mit den *Indices* zum Abschluß gekommen; es soll aber durch ein *Supplementum* ergänzt werden, das außer manchen Zusätzen die seit 1924 gefundenen oder veröffentlichten christl. und jüd. Inschriften enthalten und außerdem Untersuchungen über die Buchstabenform, die Grammatik, die Eigennamen der Inschriften usw. bieten wird. Schon jetzt aber besitzen wir in dem ausgezeichneten Werke, für das wir dem Herausgeber und seinen Helfern, darunter bes. H. Lietzmann und E. Kalinka, sowie der Weidmannschen Buchhandlung überaus dankbar sein müssen, ein vortreffliches Werkzeug für die Erkenntnis altchristlichen Lebens und damit auch der altchristl. Frömmigkeit und Liturgie, das schon durch die *Indices* des 3. Bdes erst recht fruchtbar geworden ist. Wenn D. auch, um den Bd. nicht zu sehr zu belasten, die grammatischen Fragen vorläufig kürzer behandelt hat, so bieten die *Indices* schon jetzt sehr reiches Material auch zu diesen Dingen. I *Nomina uirorum et mulierum christianorum*. II *Nomina uirorum et mulierum iudaicorum*. III *Nomina tam hominum quam locorum biblicorum sacrorum*. *Nomina gnostica*. IIII *Imperatores et domus eorum*. V *Reges exteri et domus eorum*. VI *Consules ceteraeque annorum, mensum, dierum, horarum definitiones* (Jahre der Konsuln, Stadtpräfekten, Provinzbehörden, der Bischöfe, Presbyter, Äbte, der ostgot., vandal. usw. Könige, die Indiktionen usw., Monatsrechnung usw.). VII *Religio christiana. Res christianae*. VIII *Religio iudaica. Res iudaicae*. VIII *Religio ethnica*. X *Res Romanae*. XI *Geographica et topographica*. XII *Voces, dictiones, scribendi rationes notabiles*. Dazu treten *Addenda et corrigenda*. Für den Liturgiker sind bes. die sehr sorgfältig gearbeiteten *Indices* VII und XII wahre Fundgruben, von denen man nur wünschen kann, daß sie fleißig ausgebeutet werden. [240 a

Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert.

Von Odilo Heimig OSB.

I. Hss.-kunde; Allgemeines.

A. Rücker, *Ein alter Handschriftenkatalog des ehemaligen nestorianischen Klosters in Jerusalem* (Or. Chr. 6 [1931] 90—96). R. hat vor Jahren (Or. Chr. 2 S. 9 [1920] 107—119) die Liederhss. dieser Bibl., soweit sie heute in der Heiliggrabbibl. sich finden, beschrieben. Bei einem neuerlichen Aufenthalt in Jerusalem ist es ihm nun gelungen, in der Kaškūhs. Nr. 5 eine verloren geglaubte Liste der im J. 1717/18 im heute nicht mehr existierenden nestorian. Marienkloster vorhandenen Hss. aufzuspüren und die noch vorhandenen Stücke zu identifizieren. An solchen, die den Liturgiker interessieren, sind noch vorhanden 1 Evangeliar (Nr. 1), 1 *Ḥūdhrā* (3), *Wardā* und *Kamishbücher* (2, 23, 31, 38 und 49), 3 „Vorher und Nachher“ (43, 45, 46), 3 *Kaškūl* (5, 16, 29 — der Katalog nennt nur 2), 1 *Ordo* für Messe und Altarweihe (22), 1 *Weiheordo* (13), 3 *Begräbnisritualien* (14, 35, 41), 1 *Trauungsritual* (50),

2 Ritualien (44 und 48), 1 Abû-Halîm (18), 1 Gazzâ für Weihnachten und Epiphanie (39), Mêmre („religiöse Epik oder Predigt in metrischer Form“) für das Niniuiten-fasten (37), „eine Hälfte eines Gazzâ“ (12). Über die Termini s. Jb. 10 Nr. 258 a. [241

S. Grébaut, *Un important Eucologe éthiopien à usage monacale* (Journ. Asiat. 215 [1929] 157—159). Vat. 21 vom Anf. 15. Jh. Beschreibung der Hs.

W. Heffening. [242

J. M. Hanssens SJ, *Institutiones Liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II *De missa rituum orientalium* P. I (Rom 1930), t. III id. P. II (Rom 1932), *Appendix ad t. II et III, Indices et Versiones* (Rom 1932). Dieses Handbuch füllt eine ganz empfindliche Lücke aus. Wenn wir auch auf vielen Gebieten der oriental. Liturgiegesch. noch in den Anfängen der Forschung stecken, so ist es doch im Interesse des Unterrichts, dem H.s Buch zunächst zu dienen bestimmt ist, wie auch der wissenschaftl. Forschung dienlich, das vorhandene Material eng beisammen geschichtet vorzulegen. Und hier ist wirklich bereits in diesen ersten Bänden eine reiche Stofffülle vereinigt. Für Dozenten und Hörer, die fern von einer großen Bibliothek zu sein verurteilt sind, sind die Zitate in aller Ausführlichkeit gegeben und im Appendix sogar die griech. übersetzt, so daß das Unglück der Bücherlosigkeit wenn auch nicht beseitigt, so doch in etwa gemildert wird. Der noch ausstehende 1. Band soll das behandeln, was man zumeist in der allgemeinen Liturgik zu besprechen pflegt, während die beiden letzten Bände den Sakramenten und dem Tagzeitengebet gewidmet sein werden. Der 1. Band von den beiden nun vorliegenden enthält Allgemeinbetrachtungen über das hl. Opfer, seine Form, seine Namen, über die Präsanctifikatenliturgie, über Brot und Wein und über den Verlauf einer eucharist. Feier in den einzelnen Liturgiegebieten des Ostens, so wie er sich heute abwickelt, zunächst, und dann, wie im Verlaufe der Geschichte. Sehr instruktiv ist die 24 Seiten umfassende Synopsis über den Meßordo in Byzanz, Armenien, in der Jakobusliturgie, bei den Syrern, Maroniten, Chaldäern, in der Markusliturgie, bei den Kopten und Äthiopiern, bei der leider viele Zahlen — nicht durch Verschulden des Vf. — in Unordnung geraten sind. Zu Beginn beider Bände finden sich Richtigstellungen. Bei der Benutzung dieser Tabelle fiel mir auf, daß S. 347 unter nr. 29 die Ziffer 13¹⁰⁷ weder unter Marc. gehört noch, wie die Korrektur III S. IX will, unter Mar., sondern unter Chald. gehört, ferner, daß S. 357 unter nr. 15 die Notierung des Gesanges „Mortem tuam“ für die Jakobusliturgie insofern nicht korrekt ist, als er sich nach Swainson 274 f. nur im Par. 2509, d. h. in der Tradition von Thessalonich, findet, nicht etwa in den Hss. der eigentlichen Heimat dieser Liturgie, denen von Jerusalem. — Der 2. Band über die Messe, der 3. der Sammlung, behandelt deren einzelne Teile, Stück für Stück zunächst nach heutigem Brauch, alsdann historisch. Wiederum habe ich mir hier bei der freilich erst kurzen Benutzung — die Bände gelangten erst wenige Wochen vor Abfassung meines Berichtes in meine Hände — einige Bemerkungen notiert. S. 159 oben heißt es: „Catholici (Syri Antiocheni) duas tantum lectiones retinuerunt, nimirum apostolum et evangelium.“ Das ist nicht ganz richtig. Nach dem neuen Missale Rahmanis (S. 256 oben) gilt für die „Hochmesse“ folgende Ordnung: Lesungen aus dem A. (T.), Praxeis, Apostel, Evangelium. Vielleicht ist es eine Wiedereinführung durch den verstorbenen Patriarchen. S. 161 scheidet mindestens eine der Stellen des hl. Basileios über den Platz, den der Gesang einnimmt, aus, die nämlich, die den Apostolos hinter das Evangelium versetzt. Hier will der Vater nichts über die Abfolge aussagen. Auch die zuletzt angeführte Stelle verrät in ihren allgemeineren Wendungen nicht die Absicht, diese Abfolge unbedingt aufzuzeigen. Entscheidend scheint mir aber das erste der drei Zitate zu sein, das die soeben gelesenen und gesungenen Worte wiedergibt. Wenn irgendwo, ist hier also die Ordnung des Lesegottesdienstes zu finden, und dann war der Gesang in der Stadt des Heiligen Zwischengesang, nicht Propsalma. In Althyzanz war er es sicher. Wer den S. 162 zitierten Maximus auf-

merksam durchliest, wird zu keinem anderen Resultat gelangen können. Das armenische Wort Mesedi (S. 163) ist nicht schlechthin mit Antiphona, sondern mit Mesodion, Zwischengesang, wiederzugeben. Dieses Mesodion ist die genaue Parallele zum alth Byzant. Zwischengesang, dem heutigen Prokimenon, auch strukturmäßig, während der Saghmos vor der Prophetie wohl mit A. Baumstark, *Die Messe im Morgenland* S. 91 als späte Doppelung des nach byzant. Muster als Prokimenon zum Apostel empfundenen Mesodions zu deuten ist. Dieses Empfinden hat schließlich dazu geführt, daß in Byzanz dort, wo mehrere Lesungen vorkommen, jede ihr Prokimenon erhielt. Diese Meinung möchte ich um so eher vertreten, wenn das von Brightman, LEW S. 425 zitierte Stück keine Ausnahme sein sollte, sondern es die Regel wäre, daß der Saghmos dem gleichen Psalme wie das Mesodion entnommen wäre (s. aber unten). S. 169 unten gibt H. seiner Meinung Ausdruck, Gesang vor der Prophetie bzw. vor der Lesung aus dem A. T. finde sich heute nur mehr bei den Armeniern. Nach einer syr. Tradition, von den beiden bei Rahmani a. a. O. geschilderten, u. zw. der ersten, geht aber der Zûmôrô dem A. T. voraus, nach der andern folgt er allerdings erst den Praxeis, d. h. er steht unmittelbar vor dem Apostolos als Zwischengesang. S. 170. Nach dem bisher Gesagten wird H. verstehen, daß ich eher geneigt bin, bei der Psalmodie des Vindobonensis an das Mesodion zu denken, und daß ich auf S. 171 Byzanz, Armenien und die Maroniten (die mit ihrer heutigen einzigen Lesung gar nichts dartun, weil sie, als sie noch mehrere Lesungen kannten, sehr wohl Zwischengesang gehabt haben können) nicht als Beweisstützen anerkennen kann. Wichtiger ist die Bezeichnung des Zwischengesangs bei den Nestorianern als Šûrājā. Das deutet auf Umstellung oder aber blinde Wortentlehnung, d. h. Šûrājā entspräche dem griechischen Prokimenon oder Propsalma. Bei der historischen Würdigung des Psalmes vor der Prophetie (S. 170 f.) vermisste ich die älteste Bezeugung eines wirklichen Vorpalmes im altarmen. Lektionar, eines Vorpalmes vor allen Lesungen, der wohl (vgl. Ausg. Conybeare 518 zum 15. II. und 9. III.) die Form eines byzant. Prokimenons hatte. Zuweilen ist freilich nur ein Vers, zuweilen nur die Psalmnummer angegeben. Möglich ist es immerhin, daß der armen. Saghmos dem Propsalma der hl. Stadt gleichzusetzen ist, wie das Mesodion funktionell dem byzant. Prokimenon entspricht. M. E. geht das 187 ff. historisch behandelte Alleluja auf dieselbe Wurzel zurück wie der andere Zwischengesang, beides sind responsorische Gesänge, von denen der eine ein Reservat zunächst der Pentekoste und der Sonntage ward. Daß beide Formen der Responson in einem Offizium nebeneinander vorkommen, ist gewiß sekundär. Ursprünglich handelt es sich wohl um ein Entweder — Oder. Ganz greifbar ist dieses Entweder — Oder bei Augustin. Bei der histor. Betrachtung des Alleluja im ägypt. Ritus (S. 191) vermisste ich die Markosliturgie mit ihrem interessanten *πρόλογος τοῦ Ἀλληλουῖα* und den äthiop. Ritus. Das S. 187 angeführte Alleluja hat natürlich absolut nichts mit dem gewöhnlichen Alleluja zu tun, wohl aber, scheint mir, der allelujatische Ps. 33 bei Tasfa Sion, der mir leider nur PL 138,917 zugänglich ist. Ich hätte gerne noch H. über einen andern Meßgesang befragt; aber da fand ich folgende Rubrik (S. 519): *Quae ad communionem, adeoque ad sacramentum magis quam ad sacrificium eucharisticum pertinent* (!), *ad tomum IV nostrarum Institutionum de ritibus orientalibus retulimus* (!).

Ein Manuale wächst manchmal umfänglich — das ist hier nicht wünschenswert —, aber vor allem an innerem Werte durch die Benutzung, wenn diese als Mitarbeit für den Autor und Abstattung der Dankesschuld an ihn gedacht ist. Unserer Dankbarkeit in diesem Sinne kann er gewiß sein. [243]

J. Kraus SVD, *Die Anfänge des Christentums in Nubien* (Missionswiss. Studien, N. R., hg. von J. Schmidlin, 2 [1931]). Als Ergebnis dieser verdienstvollen Arbeit ergibt sich folgendes: um 540 setzt die Missionierung des Landes ein, u. zw. von Ägypten her durch Monophysiten, von der Kaiserin Theodora sehr begünstigt.

Julian, der erste Missionar, und Longinus, der erste monophys. Bischof Nubiens, arbeiten mit großem Eifer und Erfolg. Ungefähr um die gleiche Zeit setzt auch die Arbeit der melchitischen Missionare ein, von Byzanz im Auftrage des K. Justinian entsandt; auch sie arbeiten mit großem Erfolg, besonders unter dem Volke der Makoriten. Trotzdem die Quellen so spärlich fließen, erfahren wir doch auch manches liturgiewissenschaftl. Interessantes. Bei den ganz geringen Funden nubisch-christl. Schrifttums, die bisher gemacht wurden, finden sich auch Stücke lit. Inhaltes: die sog. Kanones der Kirchen, die sich als eine eucharist. Predigt darstellen, ein Kreuzeshymnus, beide wohl nach griech. Vorlage; ein Bruchstück eines Lektionars, von dem noch nicht festgestellt werden konnte, zu welcher Lit. es gehört. Die lit. Sprache war griechisch; die Monophysiten haben wohl die griech.-ägypt. Liturgie gebraucht, die Melchiten die byzant., wie sich nachweisen läßt. Ein einheimischer Klerus wurde geschaffen und anscheinend großer Wert auf die Einführung und Feier der Lit. gelegt, „alle Ordnung des Dienstes wurde gelehrt“. Die Typen der christl. Kirchenbauten werden zusammengestellt; sie scheinen byzant. Einfluß aufzuweisen; wir erfahren auch von dem sonst geübten Brauch, heidnische Tempel zu christl. Kultstätten umzuschaffen. Durch eine sorgfältige Gegenüberstellung ergibt sich ganz klar, daß nub. Grabinschriften, die eigentlich lit. Totengebete darstellen, aus der griech.-byzant. Lit. herübergenommen sind, also auf der Einfluß der byz. Missionare hinweisen, die ihre Lit. ins Land gebracht haben.

R. E. [241]

A. Baumstark, *Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache* (Islamica 4 [1931] 562—575). Die kleine, aber außerordentlich aufschlußreiche Arbeit führt das in der Überschrift angedeutete Problem endgültig zur Lösung in dem Sinne, daß es tatsächlich ein solches Schrifttum gegeben hat, ja daß wir noch Reste davon besitzen. Schon a priori hält es B. mit Recht für ein Unmögliches, daß bei der Betonung der Volkssprache in der Liturgie, wie sie dem ganzen Osten eignet, ausgerechnet nur die Araber in einer ihnen fremden Sprache ihre Liturgie gefeiert hätten. Einige Züge von Sira und Koran dürften denn auch auf bestehende arabisch-christl. Literatur hinweisen. Vor allem aber sind die erhaltenen ältesten Denkmäler christl.-arab. Schrifttums selbst heranzuziehen. Wie die Perikopennotierungen dartun, sind es Stücke, die irgendwann einmal dem Gottesdienst gedient haben müssen. Nun wissen wir durch die Arbeiten Dmitriewskijs (vgl. A. Baumstark, *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzant. Ritus*, O. Chr. 3 S. 2 [1927] 1—32), daß in der islam. Zeit in den in Betracht kommenden Schreibschulen, Sabasaura und Sinai, das Griechische die einzige Kultsprache war, wissen aber auch, daß in derselben Sabasaura und im Theodosioskloster in vorislamischer Zeit nur die eigentliche eucharist. Feier gemeinsam und griechisch gefeiert wurde, dagegen Tagzeitengebet und Vormesse nach Nationen getrennt in der Muttersprache in Nebenkapellen. Nur in vorislam. Zeit können mithin diese Dokumente entstanden sein, wenn sie auch späterhin als rein literarische Stücke noch kopiert wurden. — Nr. 39 des Katalogs Hiersemann 500 weist durch sprachliche Züge auf das gleiche hin. — Den Ausschlag geben drei Evangelienübersetzungen, von denen zwei, in Jb. 10 Nr. 323 genannte, nur Fragmente sind, Borg. Arab. 95 aber vollständig ist. Die vatican. Hs. zeigt nun in Verbindung mit den 2 anderen eindeutig, einmal, daß die palästinensische Notierung später ist als eine mit Antiochien verwandte, die B. im Ghassanidenreich lokalisieren möchte, zum andermal, daß diese spätere Notierung noch vor die Einführung der Käsewoche, d. h. vor rund 630 anzusetzen ist, daß mithin die Übersetzung noch viel älter, ganz entschieden vorislamisch, sein muß.

[245]

Gr. Peradze, *Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung* (Or. Chr. 3 S. 3/4 [1930] 109—116, 282—288; 5 [1930] 80—98, 232—236; 6 [1931] 97—107). Die Arbeit, die die Väter in alphabetischer Folge bringt, ist bis zu Joh.

Chrysostomus gediehen. Sie ist auf Anregung A. Ehrhards entstanden und will eine georgisch geschriebene Arbeit K. Kekelidzes, *Die fremden Autoren in der altgeorgischen Literatur* (Zschr. der Univ. Tiflis 8 [1927] 99—202) für Europäer fruchtbar machen. P. bietet aber insofern eine selbständige Leistung, als er zahlreiche Literaturnachweise beisteuert und zahlreiche Stücke bei Migne verifiziert. Abgesehen von der Übersetzung der Chrysostomusliturgie aus dem 10. Jh., bei der leider jede nähere Fundortsangabe fehlt, sind zwar bisher keine direkt liturg. Sachen erwähnt, aber es scheinen doch — auch wenn die griechisch erhaltenen Stücke nicht alle erfaßt sein sollten — manche Homilien zu existieren, deren Original unbekannt ist, und die auf Liturgisches zu untersuchen wären, eine Arbeit, die freilich leider nicht einmal für die bekanntesten griech. Väter annähernd befriedigend geleistet ist. Für im Original nachweisbare Stellen werden die georg. Übersetzungen dagegen kaum etwas für den Liturgiker Wichtiges beisteuern können, da im allgemeinen gleichaltrige griech. Hss. zu existieren scheinen. Abgesehen von wenigen älteren und einigen ganz jungen, stammen die meisten Übersetzungen, soweit sie datiert sind, aus der Zeit vom ausgehenden 10. bis zum 12. Jh., und von diesen wiederum das Gros vom Athos. [246]

T. M. Semharay Selam, *De Indumentis sacris ritus Aethiopici. De verbis consecrationis apud Aethiopes* (Rom 1930). Der 1. kleine Aufsatz veranlaßt uns, um zweierlei zu bitten: Bei einer Neuauflage sei es Zeichnungen sei es Photos beizugeben, die das Gesagte erläutern und vielfach erst klarstellen, und dann, allen äthiop. Wörtern die Übersetzung beizufügen. Die aus eigener Anschauung und Kenntnis und Erkundigung bei anderen erwachsene Schrift zeigt vor allem, mit welcher Ungezwungenheit in Abessinien noch heute die Frage der liturg. Kleidung gelöst wird. Die alltägliche Priesterkleidung: lange Tunika, Gürtel, Mantel und Kukulla ist von der der Laien unterschieden, die der Diakone kaum. Es kam aber und kommt auch heute noch vor, daß selbst heilige Gewänder nach Art der Laienkleidung, nur kostbarer, den Kirchen zum Gebrauch beim Gottesdienst geschenkt werden. Im allg. bestehen die Priesterkleider beim hl. Dienste aus folgenden Stücken: Dem Qamis, einer weiß- oder buntseidenen Tunika, dem Hebānē (n. d. amhar. = Kopfbinde) oder Gelbāb (Schleier usw.), dem Amikt, der übrigens bei den heutigen nichttunierten Kopten nicht mehr existiert, wohl aber existierte, ferner der Stola (Mōtäht, auch Enged'ā [Panzer] oder ḥabla kesād [Halsstrick] genannt), dem Gürtel (Kenāt), den Epimanikia (za'ed), der Kappa, einem Kapuzenmantel, von dem die Kapuze allmählich abfiel, endlich einer Art Mozzetta (Lanqa), die in 5 Kreuze ausläuft. Die Diakone tragen nun die Tunika, den Gürtel, den Amikt (oder Orarium?) und die Kappa. Die Subdiakone nur Tunika, Gürtel und Kappa. Interessant ist, daß ein Diakon, der Subdiakonsdienste tut, es im Habit des Diakons tut. Von dieser Regel gibt es bei der herrschenden Freiheit zahlreiche Ausnahmen. — Ein kleiner Anhang über die Konsekrationsworte versucht die gebräuchlichste Form: „Dieses Brot ist mein Leib“, „dieser Kelch ist mein Blut“, die schon vielen aufgefallen ist, auf Grund von hslischem Material der Pariser Nationalbibl. als späte Verballhornung darzutun. — Vf. läßt uns eine Bearbeitung der gesamten Liturgie seines Volkes erhoffen. Der Teil über die Sakramente ist bereits erschienen. Vgl. Nr. 256. [247]

Fr. Dunkel CM, *Einiges über die liturgische Gewandung in den Riten des Ostens* (Hl. Land 75 [1931] 8—19). Das Wertvollste an dieser Arbeit sind vorzügliche Photographien, anscheinend aus dem heutigen Jerusalem, die die kurzen, aber klaren Ausführungen verständlicher machen. Es werden behandelt: Schultertuch, Tunika, Epimanikion, Gürtel, Stola, Epigonation, Obergewand, Omophorion und Kopfbedeckung in den einzelnen Riten. [248]

Fr. Dunkel CM, *Altäre und Altartafeln in den Riten des Ostens* (ebd. 75 [1931] 2—8). Eine populäre, knappe Darstellung, die aber, wie die vielen anderen des † Vf. im „Hl. Land“, zu vorläufiger Orientierung sehr dienlich ist. [249]

Henri Munier, *Les stèles coptes du monastère de S. Siméon à Assouan* (Aegyptus 11 [1931] 257—300, 433—484). Die bei den meisten der Stücke erhaltene Datierung der einzelnen Grabstelen ermöglichte es dem Vf., der Ausgestaltung der Inschriften im Laufe der letzten Jh. des 1. Jt. nachzugehen. Es zeigten sich ihm drei Epochen, von denen eine jede ein ihr eigenes Schema aufwies. Erst in der letzten dieser Epochen, schon im 8., aber vor allem im 9. und 10. Jh., pflegen die Inschriften mit einer Akklamation und einem Amen, Es geschehe, Christos nika oder ähnlich zu schließen. H. Junker hat einmal in einem Aufsätze *Die christlichen Grabsteine Nubiens* (Zschr. f. ägypt. Spr. u. Altertumsk. 60 [1925] 111—148) über liturg. Texte auf n. b. Stelen gehandelt. Auch auf den kopt. Stelentext hat die Liturgie ganz unverkennbar eingewirkt, nicht nur in dem Amen usw., sondern auch in den Akklamationen. In den Nummern 54, 109, 111, 118—120 und 124 z. B. flehen die Grabschriften um Gottes Erbarmen: „Gott erbarme sich seiner Seele“; in 106, 113 und 114 um die Seelenruhe des Heimgegangenen: „Gott, gib Ruhe seiner Seele“. Besonders oft, in den Nummern 103—105, 112, 116 f., 120, bittet der Text um Aufnahme des Toten in den Schoß der Patriarchen: „Gott gewähre Ruhe seiner Seele im Schoße Abrahams, Isaaks und Jakobs, so sei es, so sei es, Amen“. Zuweilen erfährt die so oder ähnlich gestaltete Formel noch eine Erweiterung durch eine Bitte um Aufnahme der hingeschiedenen Seele in die Freuden des Himmels: „Gebe der gute Gott Ruhe seiner Seele im Paradiese der Wonnen und versetze er ihn in den Schoß usw.“ All das ist liturg. Formelgut entnommen bzw. nachgebildet. [250]

Zenon Kalēniuk, *Galicyjska forma obrządku grecko-słowiańskiego. Co przemawia za przejęciem jej dla nawracających się obecnie prawosławnych?* (Die galizische Form des griechisch-slavisches Ritus. Was empfiehlt die Annahme dieses Ritus für die sich jetzt bekehrenden Orthodoxen?) S. 101—109 aus „Pamiętniki I-szej Konferencji kapłańskiej w sprawie Unji kościelnej...“, Pińsk (1931). Ein liturgisch sehr interessantes Referat für diejenigen, die den Unterschied zwischen dem katholischen griechisch-slavisches Ritus des ehem. Galizien und dem russisch-orthodoxen (die Tracht der Geistlichkeit im täglichen Leben und in der Cerkiew bei der Liturgie. Die Cerkiew und ihre Geräte. Der Unterschied in der Feier der Liturgie) näher kennenlernen wollen. Aus dieser flüchtigen Skizze ist zu ersehen, daß zwischen diesen Riten mehr als 100 Unterschiede von ungleichem Wert und ungleicher Bedeutung existieren. K. M. [251]

II. Eucharistische Liturgie; Sakramente.

H. Engberding OSB, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (Theologie des christl. Ostens. Heft 1. Münster 1931). In ihrer bei Baumstark geschulten methodischen Exaktheit (wie das Pneuma zum Logos drängt, so oder ähnlich führt hier das Wissen um die Methode oft zu förmlichen Abhandlungen über sie; vgl. etwa S. XXIII f. oder L—LVI), wie in der Bedeutung ihrer Ergebnisse steht diese erste Arbeit einer neuen Sammlung wohl einzig unter allen den Orient berührenden Arbeiten da, die anzuzeigen oder zu besprechen waren. Aufbauend auf der größtmöglichen Basis des gesamten vorliegenden hslischen und gedruckten Materials, das S. XXVII—XXXVII aufgeführt und bis LXXIX gesichtet und gruppiert ist, behandelt E. nur einen kleinen, aber den wichtigsten Teil der Basileiosanaphora, das eucharistische Hochgebet. So bleibt immerhin das Ergebnis abzuwarten, das eine Bearbeitung der ganzen Anaphora zeitigen wird. Wer die Arbeit durchstudiert hat, wird allerdings von dieser Erweiterung keine irgendwie wichtigen Abänderungen der bisherigen

Resultate erhoffen. — Ein älterer und ein jüngerer byzant.-griechischer Text, dann ein älterer und jüngerer byzant.-kirchenslavischer, ein dem älteren griech. paralleler byzant.-syrischer, ein dem jüngeren beizugesellender byzant.-georgischer und ein (noch nach andern Seiten weisender) byzant.-armenischer Text bilden mitsammen eine ganz klare, die byzant. Gruppe. Dieser Gruppe zunächst steht als zweite die syrische. Beide, die byzant. und die syr., stehen durch den gemeinsamen Archityp dem Altarmenier nebengeordnet zur Seite. Dieser Archityp und der Altarmenier endlich gehen auf Basileios d. Gr. zurück. Aber damit sind wir noch nicht am Anfang der Entwicklung angelangt. Basileios ist nicht Schöpfer, sondern Überarbeiter der nach ihm benannten Liturgie. Ungleich näher der Urgestalt als sein Werk steht der Ägypter in seinen drei Zweigen, die freilich sehr stark von bodenständigen Elementen durchwuchert sind. Und diese Urgestalt war nicht länger als die Form, die Basil. der Liturgie aufprägte, sondern kürzer. Was gelegentlich schon geahnt oder auch ausgesprochen ward, daß wir uns die Liturgie in diesen alten Zeiten sich entfaltend, nicht zusammenschrumpfend zu denken haben, ist hier für einen Fall mit aller nur wünschenswerten Durchschlagskraft bewiesen. Das sind die Fundamentalergebnisse der Arbeit: Der große Kappadozier ist theologischer Bearbeiter der Liturgie, nicht Schöpfer, und die Entwicklung geht vom Einfachen zum Komplizierten, nicht umgekehrt. Gegen das zweite Ergebnis wird wohl niemand angehen wollen. Das erste hat bereits Widerspruch gefunden. In seinen *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* III 577/8 (s. Nr. 243) befaßt sich P. Hanssens SJ mit E.s Buch und lehnt die von diesem dem hl. Basil. zugewiesene Stellung ab. „Re tamen vera qui diversas anaphorae Basilianae recensiones inter se comparaverit, facile intellegat etiam recensionem brevi actionem gratiarum de incarnatione et redemptione nequaquam deesse et rursus illos locos quibus ceterae recensiones antiquae (armena, syra, byzantina) aegyptia prolixiores sunt, plerumque in mera amplificatione consistere, ita ut nihil nos prohibeat quominus etiam antiquiorem et breviorum versionem S. Basilio adscribamus, amplificationem vero communis ceterarum recensionum stipitis postea (non multo; v. n. 671) factam esse existimemus. Quare H. Engberding opinionis suae veritatem non videtur plene demonstrasse. Adde quod, admissa eius sententia, non ita facile explicatur, cur etiam recensio brevior anaphorae S. Basilii huius doctoris nomine inscripta sit et quomodo fieri potuerit ut usus istius formularii, iam ante quam a Basilio retractatum esset eiusque auctoritate commendaretur, ab ecclesia Caesariensi usque in Alexandriam transiret.“ Über den mit „adde quod“ anhebenden Satz wird P. Engberding nicht sehr erschrocken sein. S. LXXXV sagt er selbst: „So zwingend bisher auch die Beweisgründe und so einleuchtend auch die Erkenntnisse bisher sein mochten, ein dunkler Restbestand bleibt — wie wohl immer auf Erden — so auch hier übrig.“ Und dieser Restbestand ist eben das, was der Satz mit „adde“ anschneidet. E. hat versucht, diesen dunklen Punkt aufzuhellen, und mehr als er gesagt hat, wird sich kaum sagen lassen. Aber dieser Restbestand bedeutet nichts, wenn die Beweisführung bis zu diesem Punkte genügend gesichert ist. Denn dann steht das „sic“ als Tatsache da, an der nichts zu ändern ist, auch wenn sie niemand ihrer Rätselhaftigkeit zu entkleiden weiß, da nun einmal äußere Zeugnisse über „quomodo“ und „quando“ fehlen. Wenn aber H. auch den Beweisgang E.s anführt, so scheint er mir gegen einen rocher de bronze angegangen zu sein. Das Einzige, was er vorbringt, daß auch dem Ägypter die Danksagung ob der Heilsökonomie nicht fehle und daß der „längere Basilios“ diese nur ausbaue, weiß E. sehr wohl (vgl. LXXIV—LXXVI). Aber es handelt sich gar nicht, wie H. zu meinen scheint, um Heilsökonomie oder nicht, sondern um das „Wie“ ihres Auftretens. Beim Ägypter in uralter kerygmatischer Form, ganz wie bei der Markos- und Jakobosliturgie, bei

Basil. in der weiten Fülle theologisch-skripturärer Spekulation, die freilich das alte Kerygma nicht aufhebt, sondern in sich aufnimmt. Wie kommt es denn auch, daß die Schriften des Vaters selbst für die lange, nicht die kurze Form zeugen? (S. LXXXIV; ich nehme an, daß die Liste vollständig ist. Das sollte sie an einer so heiklen Stelle gewiß sein.) Mit dem Worte „non multo“ in der Klammer zwischen den beiden Sätzen hat H. sicher recht. Wenn Basil. nicht der Autor der langen Anaphora wäre, müßte sie gleich nach seinem Ableben geschaffen sein, da sie alsbald schon in Armenien aufgetaucht zu sein scheint (S. LXXXIII). Aber von einem „wenn“ kann gar keine Rede sein. H.s Gegenargumente stehen m. E. bereits entwaffnet in der wohlgerüsteten Beweisführung des Vf. [252]

V. Löfgren liefert unter dem Titel *Johannes Kryssostomus' etiopiska nattvardsliturgi* (Kyrkhist. Årsskrift 1929, 299—308) eine schwed. Übers. der äthiop. Chrysostomosanaphora. W. Heffening. [252 a]

S. Salaville, *La croyance grecque sur la forme de l'eucharistie et l'épîclèse d'après un cours théologique inédit du XVIII^e siècle* (Byz. Zschr. 30 [1929/30] 328—332). Es handelt sich nach Vermutung des Vf. um die Nachschrift eines in scholastischer Form gehaltenen Kollegs des Vinzenz Damodes aus Kephallonia (1679—1752), jetzt in der Bibl. der Assumptionisten von Konstantinopel; mitgeteilt wird nur der Status quaestionis. Th. Kl. [253]

R. M. Woolley, *Coptic offices* (S. P. C. K., London 1930). Die Arbeit gehört zu den *Translations of Christian Literature*, näherhin zur 3. Serie, die die liturg. Texte umfaßt. Die Übers. ist nach den editiones principes gefertigt. Vielleicht hätte man besser die prachtvollen neuen nichtunierten Ausgaben zugrunde gelegt (cf. Jb. 10 Nr. 261). Erstdrucke sind nicht notwendig Standardwerke. Soviel mir bekannt ist, ist allerdings in den neuen Ausgaben erst ein Teil der gegebenen Stücke vorhanden. Und diese sind: der Taufritus samt verwandten Riten, wie Aussegnung der Wöchnerinnen, das Eheritual, der Ritus der hl. Ölung und endlich der Begräbnisdienst. In der Einleitung sind die Faktoren, die zur Bildung der kopt. Kirche führten, gut herausgestellt. Wir sind dem Vf. wie der Society for Promoting Christian Knowledge für diese Gabe zu Dank verpflichtet und möchten nur wünschen, daß auch der Weiheordo eine ähnliche Bearbeitung erfahre, um nicht gleich unbescheidenerweise auch das Tagzeitengebet zu nennen. [254]

A. Steinwenter, *Die Ordinationsbitten koptischer Kleriker* (Aegyptus 1931 S. 29—34). Briefe auf Kalksteinsplittern, in denen Kleriker einen Bischof Abraham um Ordination zu Diakonen bitten (Crum, *Coptic Ostraca* [1902] n. 29—37; 39; ad 7. Turajeff, *Bull. de l'Acad. de Petersb.* 1899 S. 439 n. 6); wahrscheinlich vom Ende des 6. Jh. Rechtsgeschichtl. Würdigung: Typus: Adresse, Bitte, Versprechen, Bürgen, Unterschrift des Schreibers für die schreibunkundigen Bittsteller. Zur Bürgschaft für die Eignung und die Erfüllung des Versprechens s. Canones Basilii (Riedel, *Kirchenrechtsquellen* S. 261). Die Bitte erscheint in der Form einer Berufung auf eine vorausgegangene (mündliche) Bitte (*παράκλησις*); also zweigliedriger Akt: mündliche Bitte und schriftliches Versprechen, die Standespflichten zu übernehmen. St. verweist auf die Parallele zur benediktinischen Profeß *petitio-promissio*. Aus diesem Grunde sei auch hier darauf hingewiesen. Die kopt. Rechtsurkunden des 6. Jh. zeigen einen kirchenrechtl. Geschäftstypus, der „geeignet gewesen wäre, auch die juristischen Funktionen, welche ein monastischer Aufnahmeakt verlangt, zu erfüllen“. St. glaubt vermuten zu sollen, daß neue Publikationen Urkunden über ein klösterliches Eintrittsgelübde bringen und daß diese Urkunden sich dem Typus der Ordinationsbitten verwandt erweisen werden. P. Lond. 1917, 330—340 sei eine, *διαθήκη* genannte, Urkunde, die in irgendeiner Beziehung zu der Aufnahme in die meletianische Mönchsgemeinde stehe (s. Hengstenberg, Byz. Zschr. 27 S. 142 f.). M. R. [255]

T. M. Semharay Selam, *De Ss. Sacramentis secundum ritum Aethiopicum* (Rom 1931). Es ist das 2. Büchlein aus einer Monographienreihe über den äthiop. Ritus, die uns Vf. versprochen hat (vgl. Nr. 247). Vom Ordo abgesehen, dem ein eigenes Heft gewidmet werden soll, sind alle Sakramente behandelt. Die Kommunion ist verständigerweise für die Abhandlung über das hl. Opfer aufbewahrt und hier nur durch den Paragraphen über die hl. Wegzehrung vertreten. Die Arbeit ist vor allem zu begrüßen, weil sie uns mit dem bestehenden Brauch oder besser gesagt mit den bestehenden Bräuchen vertraut macht, deren Kenntnis auch für die histor. Erfassung von größtem Werte ist. Aus der Einleitung möchte ich den Bericht über die gutgemeinten, aber nicht eben von geistiger Weite zeugenden Latinisierungs- bzw. Romanisierungsversuche der Missionare herausheben, Versuche, die noch vor kurzem in der Frage der Kommunionsausteilung zu gewiß berechtigtem Protest des größeren Teiles des unierten Klerus geführt haben (S. 80). — Wie allenthalben läßt auch hier die Taufpraxis noch die alte Katechumenatsordnung erkennen, deren Elemente nicht ohne Geschick herausgestellt sind. Bei dem Bericht über die Wasserweihe scheint dem Vf. ein Irrtum unterlaufen zu sein. Tasfa Sion hat, wenn anders PL 138, 945 getreu dessen Ordo wiedergibt, sehr wohl die „Präfation“: „Benedictus sit Deus excelsus“. Heute noch sind die Initiationssakramente Taufe, Firmung und Kommunion zeitlich verbunden. So folgt der Taufe und Firmung das hl. Opfer, in dem dem Täufling die Kommunion unter beiden Gestalten gereicht wird. Von interessanten Taufriten im weiteren Sinne seien genannt: die Aussegnung der Wöchnerin am 40. bzw. 80. Tage, der oft schon eine Lustration des Hauses vorausgeht — die Taufe selbst erfolgt erst nach der Aussegnung der Mutter —, die doppelte Namengebung durch die Eltern und durch den Priester, die privatim erfolgende Beschneidung, die heute, scheint's, nicht mehr bestehende Krönung des Täuflings, auf die in einer nach dem Kodex des Klosters zu Jerusalem in Text und Übersetzung gegebenen Taufansprache deutlich angespielt wird (aus der Krone ist heute ein dreifarbiges Strick geworden, der erst ums Haupt und dann um den Hals gelegt wird), die gleichfalls ausgestorbene Sitte der Überreichung von Milch und Honig, die durch die in Abessinien zu so hoher Bedeutung gelangten Ps.-Apostol. Kirchenordnungen übermittelt war, endlich die merkwürdige, hier und da beobachtete Sitte, der Taufformel ein hagiologisches, in Abessinien natürlich besonders mariologisches Element beizufügen. — Die Absolutionsformel ist deprekativ. — Die Eucharistie wird heute nicht mehr in den Kirchen aufbewahrt, so daß zur Spendung der Krankenkommunion das hl. Opfer gefeiert werden muß, währenddessen der Verhgang erfolgt. — Die hl. Ölung wird außerordentlich selten erteilt u. zw. nach doppeltem Ritus, dessen einer im Bährej-Buch, dessen 2. im Qandil-Buch enthalten ist. Nach Dillm. Lex. 494 zu schließen, gibt es vom ersteren auch noch andere Hss. als die genannten. Er weist auf eine Tübinger hin. Beide Bücher sind jung. Der Maṣḥafa Bährej (*Buch der Substanz*) stammt von Kaiser Zar'a Jā'qob (1434—1468), und das *Leuchterbuch* ist unter Kaiser Claudius (1540—1559), oder wie Littmann, *Gesch. d. äth. Litt. in Litt. d. Ost.* VII² 216 will, unter seinem Nachfolger aus dem Arab. übersetzt worden. Nach der Überschrift zu Zar'a Jā'qobs Werk zu schließen, muß damals die hl. Ölung ganz außer Gebrauch gewesen sein. In dem zweiten Formular ist das eigentliche sakramentale Gebet das bekannte griechische: Πάτερ ἄγιε, ἱατρε τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων (Goar 338). Gesalbt werden nach Ansicht der abessin. Theologen die Körperteile, die bei Taufe und Firmung zu salben sind. — Der Beerdigungsritus ist überlang, so daß man in den Städten zu Kürzungen schreitet. Ich nenne nur die dreimal, im Sterbehause, in der Kirche und auf dem Friedhof zu absolvierenden „feierlichen“ Exequien, die aus dem ganzen Psalter (einschließlich der Cantica), dem Weddāsc Mārjām (s. Nr. 261), dem 1. Teil der Messe und endlich einer nicht genannten Zahl von Mawāse'et, Antiphonen, bestehen, deren Verhältnis zum Psalter beschrieben wird. Sie werden

nämlich gesungen nach dem ersten und letzten Vers des Psalmes nach dem Gloria Patri usw., aber so, daß der Rest des Psalmes einfach ausfällt. Das Los so vieler Antiphonen! — Die Ehe wird in der Messe geschlossen. Brautgaben und Brautkrone werden eigens gesegnet. — Möchten die übrigen angekündigten Arbeiten bald folgen. [256]

III. Tagzeitengebet.

J. Molitor, *Byzantinische Troparia und Kontakia in syro-melchitischer Überlieferung* (Or. Chr. 3 S. 5 [1930] 191—201 und 6 [1931] 43—59). Die Jb. 10 Nr. 316 angekündigte Edition und Übers. ist hier begonnen. Sie soll später im Zusammenhang gewürdigt werden. [257]

C. Hebbelynek, *Un fragment de Psalmodie du ms. Vatican copte 23 en dialecte boheirique* (Muséon 44 [1931] 153—168). 13 Fragmente, meist marianischer Art, dieser Psalmodie im Sinne metrischer Gedichte werden uns hier mitgeteilt. Von den Hauptelementen, aus denen diese zusammengesetzt sind: (Para)lexis und Bohem. dem rezitativen und dem melodischen Teil, scheint der erstere hier zu fehlen. Für die Fachausdrücke müssen wir mit H. auf die grundlegende Arbeit von H. Junker. *Kopt. Poesie des 10. Jh.* (Berlin 1908) = Or. Chr. 6 (1906) 319—411, hinweisen bzw. dessen Texte im Or. Chr. 7 (1907) 7—231. [258]

E. Cerulli, *Inni della Chiesa abissina* (Rivista degli studi orientali 12 [1929/30] 361—407) bringt in Text und Übersetzung 39 neuere und neueste Hymnen der abess. Kirche. Dankenswerterweise gibt C. in seiner Einleitung als Ergänzung zu J. Guidi, *Qenē o Inni Abissini* (Rendiconti della R. A. dei Lincei, sc. mor. 9 [1900] 463—510) Erklärungen zur Verwendung einzelner der behandelten Stücke, wie anderer, die nicht vorkommen. Leider ist es auch bei den erklärten Liedformen meist nicht möglich, sich ein Bild von der Stellung zu zeichnen, die ihnen im Rahmen des Gottesdienstes eignet. Es kommen vor Wazc̄mā (wenigstens in der Kurzform zu Ps. 44 gesungen — in nr. 1, 3, 5 f., 8, 10 f., 14, 16, 20, 25—27, 33 und 34), Mibazhu (vom dem nur gesagt ist, daß er Sonntags gesungen werde — in nr. 2), sellāsē (zum Canticum der 3 Jünglinge — in nr. 4, 7, 12, 23, 35, 37, 39). 'etāna mogar ist offenbar ein Lied zum Inzens. Er findet sich in nr. 9, 15, 18, 19, 22, 29, 32, wobei in 15, 18, 19 und 22 noch eine Ašara Neguš, eine Huldigung an den Herrscher sich anschließt. Mawaddes und Keber je'eti endlich sind durch die Nummern 13, 36, 38 bzw. 17, 21, 28, 30, 31 vertreten. Vielleicht macht es die genannte Arbeit Guidis, die mir im Augenblick nicht zugänglich ist, möglich, das Milieu, in das die Lieder hineinzudenken sind, zu bestimmen bzw. zu verdeutlichen. [259]

S. Grébaut, *Un recueil ancien de Mawāš'e't* (Aethiops 4 [1931] 1—6) bietet nach Vat. aethiop. 4, ff. 111v—121, des 14. Jh. in Übers. Antiphonen zum erweiterten Psalter (Psalmen + Cantica) für Joh. Bapt., das Jordanfest, Zacharias, Kreuzfest, Helena, Feste der Gerechten und der Martyrer. Vielleicht ist es angebracht hier die Nummern und die Folge der Psalmen zu nennen, wie sie zu den einzelnen Festen bei den einzelnen Antiphonen notiert sind. Joh. Bapt.: 14, 22, 32, 33, 36, 64, 55, 91, 102, 11, 15, Annacanticum, Morgenpsalm. Jordan: 111, 115, 117, 121, 125, 129, 132, 41, Anna, Morgenpsalm. Zacharias: 8, 14, 17, 32, 33, 83, 84, 91, 95, 97, Zachariascanticum, Morgenpsalm. Kreuz: 12, 3, 6, 17, 11, 15, 23, 24, 37, 40, 5, 47, 53, 21, 72, 75, 92, 109, 117, 91, Anna, Morgenpsalm. Helena: 2, 40, 100, 68, 100 (so!), 73, 2, 4, 11, 13, 9, 7 oder 6, 15, 23, 25, 29, 33, 47, Habakukcanticum. Morgenpsalm. Gerechte: 42, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 91, Anna, Morgenpsalm. Martyrer: 24, 122—131, 91, Anna, Morgenpsalm. Man beachte, wie stark die Folge des Psalters beachtet ist. [260]

S. Euringer, *Die Marienharfe* (Or. Chr. 5 [1930] 202—231 und 6 [1931] 60—89) setzt die Jb. 10 Nr. 308 angezeigte Übers. bis zum Marienlob für den Freitag fort. [261]

O. Heiming OSB, *Syrische 'Enjânê und griechische Kanones, die Hs. Sach. 349 der Staatsbibliothek zu Berlin untersucht* (Liturgiegesch. Quellen u. Forsch. Heft 26. Münster i. W. 1932). Im Or. Chr. 7 [1907] 255 schreibt B. Kirschner in der ersten Anm.: „Ich kann mich Baumstark's Ansicht nicht anschließen, daß auch hier (es handelt sich um eine Karfreitagssôghithâ mit alphabetischer Akrostichis) wieder die Strofen mit ungeraden Buchstaben fehlen und schon gleich Strofe 1 gar nicht wie eine Einleitungsstrofe aussehe.“ Baumstark hatte recht. Der Text des Gedichtes ist nach einer Halbchorhs. gegeben (Sach. 236), einer Hs., die nur für den Gebrauch einer Chorseite gedacht ist und zu allermeist nur das bietet, was eben dieser Halbteil des Chores zu singen hatte. Nun ist aber dann, wenn eine Chorseite mit der ersten Strophe zu beginnen hat, diese mit dem ersten, wenn aber der Gegenchor einzusetzen hat, diese mit dem zweiten Buchstaben des Alphabets versehen. In unserem Falle verrät das b, daß noch eine Strophe vorausgeht und daß überhaupt die ungeraden Buchstaben des Alphabets in dem Bande für die andere Chorseite gestanden haben müssen. Daß es Halbchorhss. gibt, wußte man längst. Daß diese mit Sicherheit an den Halbchorbuchstaben a und b, die zumeist in wohlgeordnetem Wechsel sich durch das Buch hinziehen, zu erkennen sind, hat die vorliegende Arbeit mit Evidenz gezeigt. Beide Liedformen, die die Hss. Sach. 349 umschließt, sind Responsoriengesänge, die zwischen den Versen von bestimmten Psalmen und Kantiken eingereiht wurden und werden. Sie dürften aus einfachen Responsorien erwachsen sein, von denen wir in den Leitstrophen, d. h. Musterstrophen, nach deren Form die einzelnen Strophen der Responsoriengefüge gebildet sind, zahlreiche Überreste zu besitzen scheinen. Der griech. Kanon wurde in seiner griech. Übers. nicht nur im gleichen Kirchenton vorgetragen, sondern, wie die peinliche Kopie der Silbenzahl doch wohl dartut, auch nach der Originalmelodie. Ein Anhang bietet die 254 Kanoneshirmen und deren griech. Originalstrophen, soweit sie zu vermitteln waren (die 'Enjânêhirmen waren schon vorher erschienen, vgl. Jb. 10 Nr. 314). Die Untersuchungen, denen ein Register aller vorkommenden Formeln (3113) beigegeben ist, sollen eine Vorarbeit zu einer Gesamtausgabe der in Frage stehenden Stücke darstellen. [262]

G. Dietrich, *Des nestorianischen Patriarchen Elias III. Abu Halim Gebete zu den Morgengottesdiensten der Herrenfeste zum ersten Male herausgegeben, übersetzt, erklärt und untersucht* (Leipzig 1931). A. Rücker hat in einem von D. S. 4 Anm. 1 zitierten Artikel über die liturgische Poesie der Ostsyrer S. 58 Anm. 1 folgendes gesagt: „Nachdem schon mehrere Ausgaben des Ferialbreviers vorangegangen waren, ist das vollständige chaldäische Brevier durch den Lazaristenpater Bedjan, einen geborenen Ostsyrer, zum Drucke gebracht worden; in drei handlichen Bänden in Rot- und Schwarzdruck macht es der Drugulinschen Offizin in Leipzig alle Ehre. Inhaltlich mußte es sich natürlich gegen seine oft ungebührlich lange nestorianische Grundlage manche Kürzungen und auch Änderungen gefallen lassen; es verdient aber nicht, daß es von den Herausgebern liturgischer Gesänge als nur vom Hörensagen bekannt hingestellt wird. Gar manche Lieder, die als Inedita vorgelegt wurden, finden sich schon längst daselbst gedruckt.“ So ist es auch hier. Von den 15 Gesängen, die VI. bringt, finden sich auch 15 bei Bedjan, *Breviarium Chaldaicum I—III* (Paris 1886 f.). 1 = I 346, 2 = I 347, 3 = I 368, 4—5 = I 423, 6 = I 525, 7 = II 278, 8 = II 326, 9 = II 394, 10 = II 396, 11 = II 506, 12 = II 507, 13 = III 70, 14 = III 551 und 15 = III 553. Genau so wird sich alles im Buche des „Vorher und nachher“ aufzeigen lassen, dessen Ausgabe mir im Augenblick nicht zugänglich ist. Die auf einer so schmalen Basis ruhende Textausgabe D.s erscheint so fast als ein überflüssiges Unternehmen. Um das Unglück voll zu machen, gibt es seit 1864 auch schon eine Übersetzung (Baumstark, *Syr. Lit. Zschr.* 359 zu 289 Anm. 2). Ich muß aber gestehen, nicht ohne Nutzen dieses Buch studiert zu haben, einmal wegen der interessanten dogmatischen Fragen, die sich in diesen Gedichten Elias' III. häufen, deren

Erörterung aber nicht in diesen Rahmen gehört. Dann aber hat sich mir vor allem mit erschreckender Deutlichkeit gezeigt, mit welcher Vorsicht Bedjan für wissenschaftliche Arbeiten zu benutzen ist (wie es um die andere Ausgabe steht, kann ich im Augenblick leider nicht feststellen). Nur zwei Beispiele: Der überaus interessante Ausdruck *Αὐὼν τοιάδα* im 4. Gedicht, der in allen drei Berliner Hss., wenn auch zweimal verlesen, steht, fehlt bei Bedjan. Die S. 27 vom Vf. behandelte Stelle aus Nr. 11, die sich, glaube ich, orthodox verstehen läßt, ist bei Bedjan stark gekürzt und vollkommen umgebogen. Z. 3: „vor dem tausend“ bis Z. 11: „gelobt wird“ in D.s Übersetzung S. 63 fehlen in *Breviarium Chaldaicum* vollständig, und was folgt, lautet so: „Du, der du in unserer menschlichen Natur in den Himmel deiner Majestät aufgestiegen bist und auf dem erhabenen königlichen Throne zur Rechten des Vaters sitzt usw.“ Eine ebenso vollständige Umdeutung! Sehr vermißt wird ein zur Ausschöpfung der Texte nicht zu entbehrender Index der Worte und Wortverbindungen. [263]

IV. Kirchenjahr; Perikopen; Kalender; Hymnen.

S. M. Gregory, *The Armenian Lent and Easter* (Zur Geschichte der Fasten und des Osterfestes bei den Armeniern) in *Massis*, An Organ of Armenian Interests 2 (1930) 151—7. W. Heffening. [264]

N. Borgia OSBM, *Pericope evangelica in lingua albanese del secolo XIV da un Manoscritto Greco della Biblioteca Ambrosiana* (Studi liturgici N. S. 2. Grottaferrata 1930). Abgesehen von zwei Versehen, die dem Vf. unterlaufen sind, daß er erstens fol. 63 des Ambrosianus B 112 sup für gleichzeitig mit der Hs. selbst hält, und daß er zweitens, wenn nicht glaubt, so doch hofft (vgl. S. 34), eine editio princeps zu bieten — Versehen also, die mehr einem Paläographen und Erstdrucksammler wehe tun als einem Liturgiegeschichtler —, ist die Arbeit ein Gewinn. Sie bietet neben der fotogr. Reproduktion, Transkription und Erklärung der Perikope Mt. 27, 67 ff. für den Orthros des Karsamstags auch das österliche *Χριστὸς ἀνέστη* in der gleichen Behandlung und einleitende Bemerkungen über die Übers. der Perikopen im Gottesdienst. Daß Byzanz, Antiochien, Alexandrien und Rom griech. Liturgiesprache hatten, Ägypten, Syrien, Mesopotamien usw. aber die Landessprache, stellt doch wohl keine verschiedene Praxis dar. Auch das Griechische war in den Diadochenstädten Landessprache und in Rom eine Umgangssprache. — Die Kronzeugin für die Übers. der eben gelesenen Perikope, die übrigens synagogaler Brauch war, ist Ätheria (ed. Geyer 99): *Et quoniam in ea provincia pars populi et graece et siriste nouit, pars etiam alia per se graece, aliqua etiam pars tantum siriste, itaque, quoniam episcopus, licet siriste noverit, tamen semper graece loquitur et nunquam siriste: itaque ergo stat semper presbyter, qui, episcopo graece dicente, siriste interpretatur, ut omnes audiant, quae exponuntur. Lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est graece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum, ut semper discant. Sane quicumque hic latini sunt, id est qui nec siriste nec graece nouerunt, ne contristentur, et ipsis exponitur eis, quia sunt alii fratres et sorores graecolatini, qui latine exponunt eis.* — Interessant ist der Hinweis auf die Tatsache, daß eine bei Nikephoros Kallistos zu Anfang des 14. Jh. bezeugte Doppellesung des Evangeliums, besonders an Ostern (PG 146, 861) anscheinend nur in griech. Sprache durch Patriarch und Diakon auf eine alte Übung zurückgeht, nach der zunächst der Patriarch das Osterevangelium auf Griechisch und dann der Archidiakon es in lat. Sprache vortrug. — Ein weiteres Kapitel der Einleitung handelt über die Lesung des Osterevangeliums in mehreren Sprachen, das letzte über die Texte selbst, in denen Vf. eine „kostbare Reliquie“ sehen möchte, die „wunderbar aus dem Schiffbruch gerettet“ ward. Wenn dem auch nicht so sein sollte, so handelt es sich doch wenigstens um die Wiederaufnahme uralten Brauches. [265]

Fr. Dunkel CM, *Kalender und Zeitrechnungen in Jerusalem* (Hl. Land 75 [1931] 33—46). Wer sich mit heortologischen Fragen befassen muß, kommt nicht ohne eine Kenntnis der verschiedenen Kalendertypen aus. D. gibt hier eine gemeinverständliche Übersicht über den gregorian., julianischen, koptisch-abessin., jüd., mohammedanischen und armenischen Kalender, die freilich nicht mehr als die Hauptlinien bieten kann und will. [265 a

J. Sajdak, *Ioannis Kyriotis Geometrae Hymni in SS. Deiparam recensuit prolegomenis instruxit* (Analecta Byzantina edita cura Societatis Litterarum Posnaniense. Fasc. I. Posnaniae 1931). Der gelehrte Hg. begnügte sich nicht mit der Besprechung der hsl. Quellen und der ersten gedruckten, aus dem J. 1591 stammenden Ausgabe der Hymnen des Johannes Geometra und mit einer sorgfältigen kritischen Bearbeitung derselben, der er die lat. Übersetzung der Hymnen nach Morell beifügt. Er weist auch auf die literarische Bedeutung dieser Hymnen in der Geschichte der byz. Poesie sowie auf den Einfluß der griech. Hymnographie, der in der lat. Kirchenhymnodie hervortritt, hin. In syr. Sprache schuf schon St. Ephraim († 373, nach anderen 379) marianische Hymnen; seinen Spuren folgte der griech. Dichter Romanos (6. Jh.); hauptsächlich aber Joh. Geometra. — Auf Grund dieser Hymnen ist die Lauretanische Litanei entstanden. In den Hymnen des Joh. G. treffen wir nämlich schon auf eine Reihe von Ausdrücken, die sich teilweise mit nur kleinen Abänderungen in der heutigen Laur. Lit. befinden. Der Hg. hat diese auf S. 52—53 zusammengestellt. Auffallend sind gleichfalls viele Redewendungen, die sich in den kleinen lat. Horen zu Ehren der Allers. Jungfrau Maria *Salve, Mundi Domina* wiederholen und deren Aufstellung der Hg. S. 53—55 bringt. Aus diesen Gründen verdienen die Hymnen des Joh. G. in der ausgezeichneten Bearbeitung Sajdaks die Aufmerksamkeit der Liturgiker. Bron. Gładysz. [266

V. Liturgische Kunst.

L. Matzulewitsch, *Byzantinische Antike. Studien auf Grund der Silbergefäße der Ermitage* (Archäolog. Mitt. aus russ. Sammlungen 3 [Berlin-Leipzig 1929]). Der Vf., dem eine völlige Neudatierung der antike Bildmotive zeigenden und mit byzant. Stempeln versehenen Silbergefäße der Ermitage und der Nachweis einer „Byzant. Antike“ des 6. und 7. Jh. zu danken ist, bespricht auch einige vermutlich kultische Silbergeräte. So S. 81 die Schüssel aus Sludka, bei dem ein zierlicher Kranz mit einem Kreuz im Zentrum — beides in Niello — den Hauptschmuck bildet; entstanden etwa 620—630. S. 101 ff. wird die große Silberschale des Bischofs Paternus von Tomi (ca. 520) behandelt, deren Rand in Treibarbeit Ranken mit Weinblättern, Körben, Vögeln und Lämmern zeigt, während die Innenschale ein großes Chrisma mit $\Delta\Omega$ in einer kreisrund verlaufenden Inschrift aufweist. Beide Schalen sind bei Volbach, *Metallarbeiten* (1921) nicht aufgeführt. — Bespr. Gnomon 8 (1932) 113—120 (H. Koch). Th. Kl. [267

E. Weigand, *Zur Monogramminschrift der Theotokos-(Koimesis-)Kirche von Nizäa* (Byzantion 6 [1931] 411—420) sucht seine These, daß die Koimesiskirche mit ihren Verwandten den Übergang von der alt- zur mittelbyzant. Kunst darstellt und somit erst um 750 anzusetzen ist (vgl. Deutsche Litzg. 1927, 2601 f.), durch Verwertung der Monogramminschrift zu bekräftigen. Th. Kl. [268

A. Mallon SJ, *Une église byzantine a Mikhmas* (Biblica 12 [1931] 117—119). Eine Mosaikinschrift, die im Hofe eines Fellachenhauses gefunden wurde, führte auf die Spuren einer byzant. Kirche an dem aus der Geschichte Sauls (vgl. I Sam. 14, 1 ff.) bekannten bibl. Orte. Die von Fernandez SJ kopierte und von R. Montesde SJ gedeutete Inschrift lautet: *Κόριε, μνήσθητι τὸν δούλόν σου Ουαλεντῆ ἀμα συνβίῳ καὶ τέκνῳ, σπουδάσαντι γενέσθαι (für γενέσθαι) καὶ ψηφωνθῆναι (ψηφωνθῆναι) τὴν ἀγιωτάτην ἐκκλησίαν*. Die Inschrift gehörte zu einem großen Mosaik, von

dem noch Überreste erhalten sind. Das Epitheton *ἀγιοτάτη* findet sich häufig in Verbindung mit *ἐκκλησία*, um die Heiligkeit des Kultgebäudes auszudrücken. Die Liturgie des hl. Basileios erwähnt die *ἀγία ἐκκλησία* des Herrn. H. H. [269]

M. J. Papadopoulos, *Fresques de l'Eglise des Saints-Apôtres à Salonique* (Comptes Rendus de l'Acad. des Inscr. et belles Lettres 1930, 89—93). Über der inneren Türe des Narthex der Apostelkirche ist die Gottesmutter sitzend auf goldenem Throne dargestellt, im linken Arme hält sie das göttl. Kind; zu beiden Seiten des Thrones steht je ein Erzengel. Die Kirche war ursprünglich der Gottesmutter geweiht. Zu Füßen des Thrones sieht man den Stifter der Kirche, einen schwarz gekleideten Mönch, dessen Namen eine Inschrift angibt: *Παυλ(ος) μοναχος και προισταμενος της σεβασμης μονης π . . . σ και μαθητης του αγιωτατου οικου μενικου πατριαρχου και κτητορος κυριου Νηφωνος και δευτερος κτητωρ*. Ein Gemälde im Innern der Kirche rechts von der inneren Tür des Narthex zeigt die hl. Anna im Garten, ferner eine junge Frau, die von einem jugendlichen Krieger (laut Inschrift *Αγιος Δημητριος*) gegen 4 Feinde verteidigt wird. Der hl. Demetrius ist der Schutzheilige der Stadt Thessalonich, welche durch die junge Frau dargestellt wird. Nephon, unter dem die Fresken gemalt wurden, war Patriarch 1311—1315.

H. H. [270]

P. Maas, *Die ikonoklastische Periode in den Briefen des Epiphanius an Johannes* (Byz. Zschr. 30 [1929/30] 279—286). Der hier erörterte Passus ist wichtig für die Geschichte des „Ewigen Lichtes“ und der bildergeschmückten Türvela.

Th. Kl. [271]

W. Elliger, *Zur bilderfeindlichen Bewegung des achten Jahrhunderts* (Forschungen zur Kirchengesch. u. zur christl. Kunst, Festgabe Joh. Ficker [Leipzig 1931] 40—60). Kaiser Leo III. und sein Sohn Konstantin V. ließen sich bei ihrem Kampfe gegen die Bilder wesentlich von Staatsinteressen leiten, machten sich dabei aber eine starke, schon bestehende Strömung dienstbar, die gegenüber der „durch das ungehemmte Einstürmen neuplatonischer Elemente materialistisch verseuchten Frömmigkeit“ die geistige Gottesverehrung betonte, aber nicht etwa des Spiritualismus oder der rationalistischen Abstraktion geziehen werden darf. Diese Kreise hatten z. B. nichts gegen die kirchlichen Mysterien einzuwenden. Der kultische Akt ist seinem Wesen nach nicht so konkret zu begreifen wie ein heiliger Gegenstand; dort geht es um die Realisierung der göttlichen Kraft, hier dagegen um die konkrete Darstellung des Göttlichen; dort will man Gottes Wirkung an sich erfahren, hier das Überirdische mit Händen greifen, betasten und befühlen. Man darf also beides nicht ohne weiteres auf die gleiche Stufe stellen. Will man dennoch an einer Parallelisierung im Hinblick auf die Dinglichkeit der zugrunde liegenden Vorstellungen festhalten, etwa weil der Kultakt doch nach der Vorstellung der Zeit eine physische Metamorphose des Menschen bewirke, von einer irgendwie verinnerlichten oder vergeistigten Frömmigkeit darum gar keine Rede sein könne, dann übersieht man jedoch als einen wichtigen Differenzpunkt, daß in der Kultushandlung sich das durch den Menschen vermittelte Handeln Gottes darstellt, demgegenüber sich der Fromme rein passiv verhält, während das Bild eine vom Menschen geschaffene Brücke zum Ewigen sein soll, an deren Herstellung Gott sozusagen nur indirekt beteiligt ist . . .“ (S. 48). „Der Glaube an die Wirkungskraft der kultischen Akte beruht demnach auf ganz anderen Voraussetzungen als der Glaube an die Bilder, und es kann kein Zweifel sein, wer von beiden ergebundener, dinglicher, massiver ist“ (S. 49). Die Bilderfeinde behaupteten, daß das Göttliche niemals der Darstellung fähig sei, daß es nur Objekt des Glaubens sei. Im Bilderstreit tritt noch einmal der alte fundamentale Widerstreit auf „eines geistig-ethischen Verständnisses des Christentums auf der einen, eines physisch-realistischen auf der andern Seite, nicht ohne daß man auch jetzt wieder über die christologische Frage ernsthaft

debattiert hätte“ (S. 51). Die Bilderverehrer standen der monophysitischen Gedankenwelt nahe; der physische Realismus, der in der Dogmatik nicht gesiegt hatte, feierte hier Triumphe; man lud die Bilder als Paten ein, kratzte ihre Farben ab und tat sie in den Abendmahlswein, was von Theodor Stud. gelobt wird; das Bild galt *ὡς θείας ενεργείας καὶ χάριτος ἐμπλεων* (Joh. Dam., PG 94, 1300 B); *ὁὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ Χριστοῦ εἰκὼν ἢ Χριστός, παρὰ τὸ τῆς οὐσίας δηλαδὴ διάφορον* (Theod. Stud., PG 99, 425 D). Im 4. Jh. war die Opposition gegen die Bilder gerade von der die physische Verbundenheit von Gott und Mensch lehrenden Christologie ausgegangen, während die Antiochener auf Grund ihrer geistig-ethischen Auffassung die Bilder billigten. Nach 3 Jh. war es umgekehrt. Die antiochenisch Beeinflußten näherten sich in ihrer praktischen Haltung ihren Gegnern. Der Bildergebrauch wurde in der Volksfrömmigkeit zur Bilderverehrung, zum „Götendienst“, wie die antiochenisch gerichteten Theologen behaupteten, die demgegenüber die „Anbetung in Geist und Wahrheit“ betonten. Seit 431, dem Siege der Alexandriner, brachten die Antiochener immer mehr ihre Formeln zur Anerkennung. Sie glaubten, die Darstellung Christi im Bilde laufe entweder auf Nestorianismus hinaus (wenn man den *φιλὸς ἄνθρωπος* darstellen wolle) oder auf Eutychianismus (wenn man die *θεότης* sichtbar machen wolle). So erscheint der Bilderstreit als Schlußakt der Kämpfe zwischen dem geistig-ethischen und physisch-realistischen Verständnis des Christentums, die die Geschichte der griech. Kirche erfüllen. — Zu den geistvollen Ausführungen wäre nur noch zu bemerken, daß die (einseitig aufgefaßte) geistig-ethische Auffassung des Christentums eben doch eine Rationalisierung bedeutet, und daß die physische Auffassung die ethische mitumschließt. In der Volksfrömmigkeit wurden freilich die Grenzen oft überschritten. O. C. [272

M. Alpatov-N. Brunov, Geschichte der altrussischen Kunst (Augsburg 1927/32). Text- u. Tafelbd. Das vom Verlage Filser mit großer Sorgfalt hg. Werk verdient schon deshalb großes Interesse, weil es überhaupt die erste zusammenfassende Darstellung der russ. Kunst bis zur Zeit Peters d. Gr. ist, die wir in deutscher Sprache besitzen. Der 1. Teil umfaßt die Geschichte der altruss. Baukunst von N. Brunov, zweifellos dem besten Kenner dieses Gebietes. Der Darstellung der geschichtl. Entwicklung der altruss. Baukunst in den 3 Hauptperioden der großfürstlichen, der städtischen und der Zarenzeit folgt eine allgemeine Charakteristik. Als bleibendes Grundelement stellt Vf. das „Mal“ fest, das mit seiner Betonung der Vertikalen, der Hauptachse des menschlichen Körpers, und mit seiner Durchformung der Baumasse nach Analogie des menschlichen Körpers schon in sich eine Art Kultbild darstellt. Der russ. Kirchenbau ist nie tektonisch, abstrakt, sondern wesentlich organisch in körperhafter Massivität kubisch gestaltet. Die Linie ist nicht der Träger eines in geometrischer Gesetzmäßigkeit aktiv ordnenden Geistes, sondern die Grenze des Körperlichen, die im organisch fließenden Umriß den Baukörper vollendet, ohne seine Flächen tektonisch zu gliedern. Der Außenkörper verhüllt den Kern, den Raumkörper, der stets ein statisch begrenzter Raumausschnitt ist ohne starke und klare Bewegungsrichtungen. Vielmehr ist der Innenraum von einer großen Zahl Bewegungsmöglichkeiten durchsetzt, ein fließendes, dynamisches Milieu. Stets ist die russ. Kirche eine Welt für sich in strenger Isolierung von dem umgebenden Leben. Was Vf. über den Zusammenhang der altruss. Baukunst mit dem Kult sagt (S. 205—218), ist nach seinem eigenen Geständnis nur vorläufig, da unsere Kenntnis des altruss. Kultes noch zu gering ist. Jedenfalls hat die byzant. Auffassung des Kultes als Mysterienhandlung und der Kirche als *θέατρον πνευματικόν* auch den altruss. Gottesdienst beherrscht, wie die zentrale Stellung des Ambo in allen russ. Kirchen beweist (S. 220). Typisch für den altruss. Kirchenbau ist das Vorherrschen des christlich-oriental. Breitraumes als Ausdruck der Gebetsstimmung, mit der die Gläubigen vor dem ihren Blicken entzogenen Allerheiligsten stehen, inbrünstig flehend, daß die geschlossene Türe des Allerheiligsten sich öffnen möge

(S. 222). Die Ikonostasis ist die auf russ. Boden sich vollziehende Synthese der durchsichtigen konstantinopolit. Altarscheidewand mit der ununterbrochenen Wand der mesopotamischen Breitkirchen. Als sich im 16. Jh. das Ideal des Zarentums als Nachfolger der byzant. Kaiser durchsetzt, prägt sich das Ideal des 3. Rom auch in der Architektur aus. Ihr klassisches Beispiel, die Koimesiskathedrale des Moskauer Kreml, stellt eine Hallenkirche dar, den „Sobor“ (Kathedrale, wörtlich: „Versammlung“). Der Innenraum ist die Hauptsache; die Bilderwand ist eine Darstellung der Versammlung der Heiligen um den thronenden Christus. Der ganze Bau ist eine Versammlung des gesamten Volkes mit den Bojaren und dem Zaren an der Spitze vor dem Throne Gottes (Altar). Doch hat sich dieser Verkörperung des „Sobor“ gegenüber stets die Urauffassung der russischen Kirche als einer aus der „Mutter Erde“ mit elementarer Gewalt sich erhebenden Welle erhalten (S. 233).

Im 2. Teil stellt M. Alpatov die Geschichte der altruss. Malerei und Plastik dar. Die 1. Periode bis zum Ende des 13. Jh. steht unter dem überwiegenden Einflusse von Byzanz. Interessant ist ein Hinweis des Vf. auf das „Taubenbuch“ als Quelle oder Erklärung der plastischen Darstellungen an den Außenwänden der Demetriuskathedrale von Vladimir (S. 265 f.). Erst im 14. Jh. kommt es zu einer eigentlich russ. Kunst, deren „Begründer“ der Moskauer Künstler A. Rublev ist, in dessen Schule auch der berühmteste Meister des 15. Jh., Dionysius, wurzelt. Die allgemeine Entwicklung der russ. Kunst geht vom repräsentativen, strengen Stil der byzant. Vorbilder zu einer gelösteren Darstellung des Menschlichen, das aber erfüllt ist von einer andachtsvollen, seligen Lebensstimmung. Starken Einfluß auf die Kunst übt die Ikonostase aus, die in Rußland durch die Idee der Deisis beherrscht wird: Rettung der sündigen Sterblichen durch das Gebet der Heiligen vor dem Thron des allgütigen Retters. Im 16. Jh., zur Zeit Iwans des Schrecklichen, beginnt ein Umschwung, indem einerseits in den Darstellungen aus dem Leben Jesu eine stärkere Psychologisierung Platz greift, andererseits eine Fülle neuer dogmatischer Motive auftaucht, in denen der abstrakte Gedanke durchaus das Primäre ist. Im 17. Jh. wird dann der Einfluß des Westens unter manchen Reaktionen stärker, bis schließlich zur Zeit Peters d. Gr. auch in Rußland nicht mehr „Ikonen“, sondern „Parsuny“, Persönlichkeiten, gemalt werden. — In dem anschließenden allgemeinen Teil wird zunächst die formale Seite der altruss. Kunst nach ihren Quellen: Byzanz, Beziehungen zur Romanik, Gotik usw. und nach ihren Stilphasen gegeben. Gute Bemerkungen finden sich dann in den Abschnitten, die die geistigen Hintergründe der russ. Ikonenmalerei behandeln. Das Gebet ist ihr Lebensprinzip. Es ist nicht Beschwörung, nicht Dogma, Bitte und Lob zugleich, das lebendige Sein des Universums schlechthin, das als eine große Hagiokratie aufgefaßt wird. Grundstimmung ist das freudige Vertrauen auf den milden Salvator. Vor ihm treten die Sünde und das Irdische zurück. Auch der Tod hat seine Schrecken verloren. Sehr treffend sind die Bemerkungen über das Fehlen des Entwicklungsgedankens im historischen Sinne. Um das Zeitlose legt sich die Geschichte wie ein Kranz, nicht wie eine dynamische Entwicklungslinie. Hand in Hand mit dieser Vorherrschaft des Ewigen gegenüber dem Zeitlichen geht eine solche des Typus gegenüber dem Individuum. Die Ikonenmalerei ist stark durch Vorlagen gebunden, weil sie das Bild nicht auffaßt als Wiedergabe eines optischen Eindrucks, sondern als eine Realität, der heilige Kräfte innewohnen, die sich gelegentlich auch in wunderbaren Erscheinungen äußern. Die Ikone ersetzt den Heiligen und wird häufig, wie im Westen die Gebeine, der Mittelpunkt des Gotteshauses. Der substantielle Sinn der Ikone muß jedoch, wie das aus der Betonung der Senkrechten und dem pyramidalen Aufbau der Gruppen hervorgeht, eher als ein tiefes Sehnen denn als besitzendes Sein verstanden werden. — Es wird nicht möglich sein, den geistigen Sinn der Ikonen wirklich tief zu erfassen ohne genaue Kenntnis der literarischen Denkmäler des russ. Geisteslebens im MA. Diese aber fehlt dem Vf. offenbar. Auch scheinen die geschichts-

philosophischen Kategorien des modernen Rußland einer objektiven Erfassung der eigenen christlichen Vergangenheit wenig günstig. Trotz dieser Grenzen bleibt das Werk als erste zusammenfassende Darstellung der altruss. Kunst von großem Werte.

D. W. [273]

Monastische Liturgie.

Von Matthaeus Rothenhäusler OSB.

Pachomiana latina, hg. von Amand Boon OSB (Bibliothèque de la Rev. d'hist. ecclés. 7. Louvain 1932). Diese Veröff. umfaßt alle Schriften des hl. Pachomius, die nach dem Tode Paulas (26. I. 404) vom hl. Hieronymus ins Latein. übersetzt worden sind; nämlich: 1. *Regula Pachonii*, die die *Praecepta, Praecepta et instituta, Praecepta atque iudicia* und *Praecepta ac leges* umfaßt; 2. elf Briefe des hl. Pachomius; außerdem die *Epistula S. Theodori*, den *Liber S. Orsiesii*; eine Schrift, die den Titel *Monita S. Pachonii* trägt, und schließlich als Anhang einige kopt. und griech. Fragmente der Regel des hl. Pachomius, die uns überkommen und hier von L. Th. Lefort herausgegeben sind. Über die Feier der Liturgie in den Pachomianischen Klöstern erfahren wir folgendes: die Liturgie wird *collecta* genannt. Die Gesamtheit der Mönche wird als *collecta sanctorum* bezeichnet (*Praecepta* § 1 S. 13). Die Mönche werden zur *collecta* mit einer Trompete (*Tuba*) gerufen (*Pr.* § 3 S. 14). Die Pach. Klöster waren, wie bekannt, in *domus* eingeteilt. Unsere Texte unterscheiden die *collecta domus* von der *collecta maior* (*Praec.* § 135 S. 48; *Praec. ac leges*, § 5 S. 72). Alle Brüder mußten dieser letzteren beiwohnen (*Praec. ac leges* § 10 S. 73). An anderer Stelle wird die *collecta* von dem Psalmen-gesang und der *oratio* unterschieden (*Praec.* § 141 S. 50). Es gab eine *collecta meridiana* (*Praec.* § 23 S. 19) und vor dem Schlafengehen eine *collecta uespertina sex orationum* (*Praec.* § 23 S. 19; § 121 S. 45; § 126 S. 46 f.; *Praec. ac leges* § 10 S. 73). Weiter ist die Rede von einer Reihe von *tres orationes* (*Praec.* § 10 S. 15) für eine andere Tageszeit. Diejenigen, die während des Offiziums sprachen oder lachten, mußten Satisfaktion leisten: *Si acciderit ut psallendi tempore vel orandi aut in medio lectionis aliquis loquatur aut rideat, illico soluet cingulum, et, inclinata ceruice manibusque ad inferiora depressis, stabit ante altare et a principe monasterii increpabitur* (*Praec.* § 8 S. 15. Vgl. ebd. § 17 S. 17, § 131 S. 48). Selbst für Fehler, die außerhalb des Offiziums begangen wurden, wurde während der *collecta* Satisfaktion geleistet (*Praec. et instituta* § 6; 8 S. 55). Zu beachten ist folg. Anordnung der *Praecepta* (§ 16 S. 17): *In die dominica et collecta in qua offerenda est oblatio, absque praeposito domus et maioribus monasterii, qui alicuius nominis sunt, nemo psallendi habeat potestatem* (vgl. ebd. § 15 S. 16). Während der Arbeit halte Schweigen zu herrschen: *et tantum de psalmis et de scripturis aliquid decantabunt donec opus impleant* (*Praec.* § 116 S. 44). Einmal im Jahre versammeln sich alle Mönche zur Feier des Osterfestes: *Omniun monasteriorum principes unum habent caput qui habitat in monasterio Bau. Diebus Paschae, exceptis his qui in monasteriis necessarij sunt, ad illum omnes congregantur: ut quinquaginta milia fere hominum passionis dominicae simul celebrent festiuitatem* (*Praefatio* 7 S. 8. Vgl. *Epist.* 5 S. 89; *Ep. Theodori* S. 105).

L. G. [274]

J. Chapman OSB, *The origin of the Rules of St. Augustin* (Downside Rev. 1931, 395—407). In einer Anm. seines Nr. 277 besprochenen Aufsatzes (S. 146, 3) erwähnt Morin, daß er auch an Südgallien als Heimat von OM gedacht, wo Caesarius v. Arles als erster OM und RA (Reg. S. Augustini) zusammen nachweisbar benützt hat; P. Casamassa habe zunächst zugestimmt, sei dann auf bisher unlösbare

Schwierigkeiten gestoßen. Ch. spricht nun aber für Südgallien: Cassian, nicht unwahrscheinlich, oder wahrscheinlicher ein unter Cass. Einfluß stehender Bischof, etwa Honorat oder Eucherius, hat ep. 211 S. Aug. für sein Männerkloster angepaßt und OM als Ergänzung dazu geschrieben, etwas vor oder bald nach 430. Gründe: der Leriner Caes. v. Arles benutzt als erster beide Stücke zusammen, *ordo officii* von OM Cassian nachgebildet und weist mit seinem starken Unterschied in der Länge des Nachtoffiziums in Sommer und Winter auf ein nördlicheres Klima als Süditalien, Gleichstellung von Samstag und Sonntag im Fasten paßt gut für Südgallien (bei Caesarius, Columban, Greg. v. Tours). Hat Benedikt OM benutzt? Butler hat sich dagegen ausgesprochen (Äußerung an Ch.); Chapman ist un schlüssig. Daß Cassiodor nicht OM geschrieben, ergibt sich nach Ch. aus Cassiodors pedantischem Stil und metrischen Satzschlüssen, sowie daraus, daß Cassiodors Liturgie die Laudes, aber keine Prim hat, OM die Prim, aber keine Laudes. Morin hat noch (a. a. O. S. 150) auf den Widerspruch der Zeit hingewiesen: Cassiodor ging erst um 540 nach Vivarium, OM aber ist schon vorher in der Nonnenregel des Caes. v. Arles benutzt. [275]

G. Morin OSB, *Problèmes relatifs à la règle de S. Césaire d'Arles pour les moniales* (Rev. Bénéd. 44 [1932] 5—20). Untersucht nach kurzer Klarlegung der hsl. Überlieferung Capitula (Einteilung in Kapitel), Regeltext, Recapitulatio, Unterschriften. Sehr zweifelhaft, ob die Capitula von Caesarius sind; an der Echtheit aller 47 Artikel der Regel zu zweifeln ist kein Anlaß; in der Recapitulatio ist nicht alles in Ordnung: so gehören 66—71 über Liturgie usw. nicht in die Recapitulatio, sondern in die Regel selbst. Die doppelte Reihe der Unterschriften ist echt; ihre Geschichte wird dargelegt. [276]

G. Morin OSB, *L'ordre des heures canoniales dans les monastères de Cassiodore* (Rev. Bénéd. 43 [1931] 145—152). C. Lambot hat die Untersuchung über die „2. Regel des hl. Augustin“, richtig *De ordine monasterii* (OM), erneut in Fluß gebracht, D. De Bruyne sie in eine bestimmte Richtung gelenkt (vgl. Jb. 10 Nr. 106); Morin sucht ein anderes Bett zu graben. De Bruynes „1. Regel des hl. Benedikt“ zeige noch beinahe klassischen Stil, nicht so die echte Regel des hl. B. (RB). De Bruyne wies mich demselben Einwand gegenüber schon früher auf die Vulgarismen hin, die sich doch auch in OM nicht selten finden. Es läßt sich m. E. mehr als ein Grund denken, warum sich der Stil des hl. B., in OM noch jugendfrischer und fest, zur Handschrift des greisen Mönchsvaters in RB gewandelt, die aber den gleichen charaktervollen Grundzug bewahrt hat (vgl. G. Morin, Rev. Bénéd. 1922, 122 f.). Nach M. setzt OM auch eine andere Umwelt als RB voraus. Jener erlaubt „wie es Brauch ist“ Samstags und Sonntags Wein, eine Gleichsetzung beider Tage, die der steten röm. Übung durchaus widerspricht, wohl aber zu Gegenden stimmt, wo morgenländ. Einfluß einwirkte: Balkan, Spanien, Afrika, Südgallien, Irland. Gut konnte sich auch jener „Brauch“ von OM bis ins 5. und 6. Jh. in Süditalien — *Magna Graecia* — erhalten, nicht aber ist er im *ager romanus* glaublich. In OM ferner die Prim noch nicht, die Complet schon da, wenn auch noch ohne Namen: genau so in Cassiodors Liturgie zu Vivarium, wie M. durch innere und äußere Gründe erweist, womit auch J. Chapmans Stütze für Beobachtung der RB in Vivarium fällt. Also im südl. Italien des 6. Jh. genau der gleiche altertüml. *ordo officii*, durch den sich OM allein auszuzeichnen schien. Cassiodor hat sich an einen liturg. Brauch südital. Klöster angeschlossen. Daß dieser leicht mit (vor den Vandalen) flüchtigen Bischöfen, Gründern von Klöstern in Süditalien, aus Afrika, der Heimat der ep. 211 Augustins, kommen konnte, stützt M. durch gute Hinweise. Ein solcher afrik. Gründerbischof aus der Mitte des 5. Jh., in die Lambot OM setzt, würde vorzüglich zur Haltung passen, die der Sprecher in OM seinen Mönchen gegenüber einnimmt. [277]

John Ryan SJ, *Irish Monasticism. Origins and early Development* (Dublin 1931). In diesem Werke, das sich durch scharfsinnige Methode und reiche Belege, die mit Geschicklichkeit aus den besten Quellen geschöpft sind, auszeichnet, nimmt die Liturgie den ihr zukommenden Platz in den Seiten, die dem *public prayer* gewidmet sind, ein. Hier ist alles, was über die Abhaltung der Liturgie in den irischen Klöstern aus den Mönchsregeln, hauptsächlich der Columbans von Luxeuil und Bobbio, und aus dem Antiphonar von Bangor zu erfahren ist, aufgeführt (S. 333—345). Außerdem hat der Vf. zur Behandlung der Messe (S. 345—350) ausführlich die Leben der Heiligen ausgenutzt. Schließlich widmet er besondere Kapitel den folg. Gegenständen: *Holy Communion* (S. 350—353); *Penance* (S. 353—357); *Cult of Saints and Veneration of Relics* (S. 357—359). Was die Heiligenverehrung betrifft, so wäre es vielleicht gut gewesen, diese Frage noch ausführlicher zu behandeln, da über diesen Gegenstand irige Ansichten, die von protestant. ir. und engl. Schriftstellern im 19. Jh. in Umlauf gesetzt worden sind, auch heute noch in manchen Köpfen herrschen.

L. G. [278

Abt Raphael Molitor OSB, *Über den Sinn der Abtsweihe. Nach dem Pontificale Romanum* (als Mskr. gedruckt). Die vom Vf. bei Anlaß seines 25j. Abtsjubiläums (13. XII. 1931) gehaltene Festansprache sieht die Bedeutung der Abtsweihe zunächst darin, daß sie der Bestellung des Abtes den ausgesprochen religiösen und liturgischen Charakter verleiht, sie dadurch aus der Verweltlichung des rein Juristischen heraushebt (ähnlich wie die Mönchsweihe es für den Eintritt in das Mönchtum tut). Die Wirkung der Konfirmation ist rechtlich-sachlicher, die der Weihe persönlicher Art (Heiligung der Person). „Im Sinne der Liturgie macht den Abt nicht die gesetzmäßige Wahl und Konfirmation, sondern die Weihe“ (S. 15). Die Weihe sichert dem äbtlichen Amte seinen wesentlichen Inhalt, übergibt ihm Regel, Herde, Stab, Ring und das Klosterregiment. Bes. hervorgehoben wird das Hirtenamt und die geistliche Vermählung. Dies bewahrt vor Autokratie wie auch vor Zentralisation (diese verlangt zeitliche Äbte, Beamten); da ferner die Weihe von der Liturgie der Gesamtkirche stammt, ist jeder Partikularismus ausgeschaltet. „Mit der Weihe empfängt jeder Abt Geist von dem einen Geist“ (S. 28). „Mönchsweihe und Abtsweihe erhalten uns in geistiger Jugendkraft“ (S. 31). — Mit diesen schönen Worten weist Abt M. auf die pneumatistische Idee des Mönchtums hin, die wir Jb. 5 (1925) S. 1 ff. herausgearbeitet haben und die im Abbas d. hr. dem pneumatischen Vater (*pater spiritalis* bei St. Benedikt) ihren Höhepunkt erreicht. Sie führt notwendig zur Mönchs- und Abtsweihe.

O. C. [279

L. Gougaud OSB, *Anciennes coutumes claustrales* (Moines et monastères Heft 8. Ligugé 1930). Das gediegene Wissenschaftlichkeit mit ansprechender Erzählungsgabe verbindende Buch sammelt 7 Aufsätze über alte Mönchsgebräuche, die bei der innigen Durchdringung des monast. Lebens mit der Liturgie alle mehr oder weniger für die Liturgiegeschichte von Bedeutung sind. I spricht über die Lage und die Namen der französ. Klöster, II über die Zeichensprache, III über die Vorschrift *Lineis ne utantur ad carnem*, IV erzählt von den Eulogien, die dazu bestimmt waren, die Kommunion zu symbolisieren, und Nüchternheit sowie ein reines Gewissen verlangten. Verschiedene Texte des 9. Jh. schreiben die Erhaltung oder Wiedereinführung der täglichen Eulogienverteilung vor dem Mahle vor. Ob der Brauch auf die altchristl. Agapen zurückgeht, ist noch nicht festgestellt. V: Die Chorregeln (bespr. Jb. 7 Nr. 335). VI: Der Aderlaß in den Klöstern (s. Jb. 4 Nr. 446). VII: Der Tod des Mönches; dieses bes. schöne Kap. wurde besprochen Jb. 9 Nr. 113. Anhang I gibt einen merkwürdigen Bericht über die Flugmaschine eines Mönches Elmer von Malmesbury aus dem 11. Jh. und II eine Aufzählung der in dem Buche zitierten Regeln, Brauchbücher, Statuten, Konstitutionen, Ordinarier, Zeremonialien der Mönchs- und Religiosenorden wie der Eremiten.

O. C. [280

A. Gemmeke, *Geschichte des adeligen Damenstifts zu Neuenheerse* (Paderborn 1931). Diese umfangreiche, mit erstaunlichem Fleiß zusammengestellte Geschichte des 868 gegründeten westfäl. Kanonissenstifts N. nimmt an mehreren Stellen auch Bezug auf Fragen der Frömmigkeit und des Gottesdienstes. Es spricht z. B. S. 57 (auch 159) von den Reliquien: der Tag der *revelatio* wurde als Festtag begangen; S. 84 Stiftung eines Fronleichnamsaltars 1348 u. zw. an der Stelle, wo früher ein Kornspeicher war (*quasi sub organo*); S. 93 das „Psalter-Amt“ (Benefizium mit der Aufgabe, den ganzen Psalter zu beten; hier Zusammenlegung mit einem andern); S. 97 Gottesdienstordnung der sog. Kalandbruderschaft; S. 164 Stiftung des *Salve Regina* (1456); S. 345 Gottesdienstordnung von 1661 unter der Äbtissin Claudia Seraphia von Wolkenstein; beschäftigt sich sehr eingehend mit den Tagzeiten an verschiedenen Festen (gesungen oder gesprochen), Prozessionen usw. und trifft (S. 347) auch Anordnungen über Umfang und Dauer der Teilnahme an den einzelnen Gottesdiensten. A. M. [281

Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert.

Von Anton L. Mayer.

I. Liturgie und Kulturgeschichte.

K. Bihlmeyer, *Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. von Funk*. 2. Teil: *Das Mittelalter*. 8. Aufl. (Paderborn 1930). Das längst bekannte und allenthalben eingeführte Lehrbuch F.s erfährt durch B. eine völlige, gründliche Umarbeitung und nach der bibliographischen Seite hin eine ausgezeichnete Ergänzung. Auch für die Liturgiegeschichte gibt es wichtige Hinweise und Ratschläge und bietet für viele ihrer Erscheinungen den allgemeinen kirchengeschichtlichen Rahmen. Wir können nur einiges herausheben: S. 20 Kyrillos und Methodios und die röm. Liturgie in slav. Sprache; S. 54 Abendmahlsstreit (Paschasius Radbertus, Hrabanus Maurus, Johannes Eriugena usw.); S. 78 (§ 98) über „Gottesdienst, Kommunionempfang, kirchliche Kunst“ des frühen MA; z. B. S. 79 über die westgotische Liturgie, Privatmesse, Kommunion (geringes Interesse für die Eucharistie); S. 80 über die Einführung des röm. Meßgesangs im Frankenreich; § 99 Bußwesen; § 100 Fest- und Fasttage, Heiligen- und Reliquienverehrung, Wallfahrten (z. Lit. über die Patrozinien S. 84 vgl. auch die Arbeiten von Haupt zu den schleswig-holsteinischen Patrozinien); S. 89 Pflege der Liturgie (bes. auch Totenliturgie) bei den Kluniazensern; § 102 (S. 90) Religiös-sittliche Zustände bei Volk und Klerus im Abendland (liturg. Formen bei den Ordalien S. 91). § 119 (S. 164 ff.) handelt über Sakramente, Gottesdienst, Gebet und Festfeier in der 2. Periode (1073—1294) und spricht u. a. über die Festlegung des Begriffs und der Siebenzahl der Sakramente (1. Zeuge Petrus Lombardus), über bemerkenswerte Änderungen in der Verwaltung der Eucharistie (Brotsgestalt, Kommunionalter, Elevation), über die Abnahme des Kommunionempfangs und der Zelebration (hier wäre eine gewisse Modifikation am Platze gewesen), *Missa sicca* (S. 166), Farbe der liturg. Gewänder (Einführung der heutigen Farben durch Innozenz III.), über verschiedene häufigwerdende Gebete (*Ave Maria*, *Salve Regina*, letzteres durch die Dominikaner als marianische Schlußantiphon nach der Komplet eingeführt); S. 169 neue Festtage, geistl. Schauspiele. § 120 (S. 170 ff.) spricht (im wesentl. deskriptiv) vom roman. Stil und den Anfängen des got. Stils (bei der Lit. fehlen einige geistesgeschichtliche Betrachtungen der Kunst!), S. 171 über Lettner, Kanzel, Ziboriumsaltar. § 121 *Die Entstehung der Scholastik und ihre Entwicklung im 12. Jh.* ist von Bedeutung für die allgemeine

geistige Entwicklung des MA (zu S. 176 — Abälards Lebensgeschichte — vgl. H. Brinkmann, *Astrolabius* in: Münchn. Mus. V, 2 [1929] 168 ff.), ebenso § 122 über die Mystik des 12. Jh. Die zeitliche Fortsetzung dieser Anfänge wird in § 133 (S. 225 ff.) behandelt (hier S. 227 das Fronleichnamfest, S. 228 Heiligen- und Reliquienverehrung, S. 229 Marienverehrung); S. 230 erscheint wieder der got. Stil (den B. nach Dehio — mit Recht? — einen „wahrhaft katholischen und universalen Baustil“ nennt), S. 232 steht die für die Anfänge der ital. Renaissance im MA sehr wichtige Bemerkung: „In Italien macht die bildende Kunst in derselben Zeit (13. Jh.) bedeutende Fortschritte durch eifriges Studium der Natur und eine gewisse Rückkehr zur Antike.“ § 136 (S. 242 ff.) faßt die religiös-sittlichen Zustände in der „Blütezeit der kirchl. Kultur im Hochmittelalter“ (1150—1250) zusammen. Für das spätere MA heben wir dann heraus § 146 (Mystiker und Gottesfreunde), § 152 Kommunion, Messe, Ablaß, Feste und Gebet (so S. 329 neue Andachtsübungen, „Engel des Herrn“, Kreuzwegandacht), § 154 über die kirchliche Kunst (Hoch- und Spätgotik, Renaissance), § 158 über die religiös-kirchliche Lage am Ausgang des MA. (S. 360 scheint hier bei der Volksfrömmigkeit zu sehr das Gewicht auf die quantitative Seite gelegt! Hier ist auch der Kult der hl. Anna, des hl. Joseph, der 14 Nothelfer erwähnt.) [282]

J. Bühler, *Die Kultur des Mittelalters* (Kröners Taschenausg. 79 [Lpz. o. J.]). Der Versuch einer Zusammenschau der ma. Kulturentwicklung enthält — auch im Hinblick auf die Beziehungen zur Liturgiegeschichte — manches treffende Urteil. Sehr ansprechend ist z. B. S. 11: „Wir beklagen es nicht, ... daß man zu Beginn des MA möglichst viel von den antiken Kulturgütern zu retten versuchte und in die neuen Verhältnisse hinüberleitete. Es war dies ... eine Bereicherung, ja eine Notwendigkeit für die germanische Welt.“ Methodologisch durchaus richtig ist auch der Satz S. 38: „Jeder Versuch, das System der ma. Weltanschauung herauszuarbeiten, muß fehlschlagen, da ein solches weder das ganze MA noch die einzelnen Epochen ausschließlich beherrscht.“ Die große Kluft im MA, die wir auch stets betont haben, ist hiermit deutlich herausgehoben. Auch ist dem Vf. beizustimmen, wenn er S. 39 f. sagt: „... neigen bewußt katholische Forscher dazu, den Einfluß des Thomas von Aquin auf seine Zeit und das MA überhaupt zu überschätzen, in ihm und seiner Schule den Mittelpunkt zu sehen, so daß die Zeit vor ihm als die der Vorbereitung und die von ihm abweichenden Systeme als Verfall des eigentlich ma. Denkens gelten. Das ist jedoch eine ganz und gar unhistorische Betrachtungsweise ... Das MA selbst war keineswegs an das thomistische System gebunden.“ Wenn freilich z. B. S. 51 A. 2 auf die Verwendung der Eucharistie als Zaubermittel (vgl. Nr. 427) hingewiesen oder S. 53 gesagt wird: „Weil die ma. Kultur schon in ihrer ersten Wurzel gespalten ist, ist sie auch voll der Widersprüche und in ihrem Insgesamt wie in ihren Einzelercheinungen so unübersichtlich und schwer zu beurteilen“ — so vermissen wir hier eine deutliche Bezugnahme auf die Zeit, in der gerade solche abergläubische Erscheinungen und solche Widersprüche zur Geltung und Herrschaft kamen, und die psychologischen Untergründe, auf denen sie sich entwickeln konnten; das gilt auch für den ganzen Abschnitt *Der Teufelsglaube als Entspannungsversuch* (S. 55 ff.), bei dem die genetischen Zusammenhänge mit der individualistisch werdenden Frömmigkeit stärker herausgearbeitet werden mußten. Sie hätte z. B. auch die Grundlage gegeben zu der S. 66 erwähnten Erscheinung: „Man hat der ma. Kirche zum Vorwurf gemacht, daß sie das Göttliche nicht rein genug dem Volke dargeboten und die Massen durch die Heiligen- und insbesondere die Marienverehrung von Christus abgezogen habe. Das trifft für die Volksfrömmigkeit sicherlich größtenteils zu ...“ usw. Vgl. auch S. 67 Anm. 1 über den eucharistischen Kult; worin bestand „die volkstümliche Form“, in der die „Gestalt Christi“ „wieder mehr in den Mittelpunkt gerückt“ wurde? — Ob die von B. aufgestellte Einteilung des MA in ein Zeitalter der *senectus*, *iuventus* und *virtus* stichhaltig ist, möchten wir be-

zweifeln (z. B. das Senex-Ideal der Benediktiner S. 83). Immerhin enthalten auch diese Kapitel, die Terminologie abgezogen, oft gute Beobachtungen, z. B. S. 98: „Dem Zeitalter der Senectus war die Antike die eigene, persönliche, glanzvolle Vergangenheit und darum eine stete Gegenwart... Die Renaissance dagegen sah in der Antike die längst verschwundene aurea aetas, das wahre goldene Zeitalter, das es wie ein Neuland mit neuen Kräften zu erobern galt.“ Das gleiche läßt sich urteilen über S. 105: „Solange kein neues Lebensgefühl zu neuem Ausdruck drängte, genügten die von der Antike her übernommenen Worte und Formen, wenn sie sich auch in den kirchlichen Hymnen und in dem Munde der Theologen und Geschichtsschreiber in manchem gewandelt hatten. Nun aber, da die Herzen neuer Wonnen übertoll waren, lösten sich die Zungen der Nationen.“ Das „neue Lebensgefühl“ hätte in seinem individualistischen Charakter näher gezeichnet werden müssen. Von diesem Standpunkt aus ist es dann auch kein gar so „vergebenes Bemühen“ (S. 106), „einen Franz von Assisi, einen Thomas von Aquin, einen Dante mit dem einen Atemzuge als die Vollender des MA und mit dem nächsten als die ersten Helden einer neuen Zeit... zu rühmen“. Richtig beurteilt ist dann S. 111 die von B. „Zeitalter der Virtus“ genannte Epoche: „Der Voluntarismus führte hier wie auch sonst zu einer stärkeren Betonung des Individuellen.“ Es fragt sich nur auch hier, ob das Individualstreben nicht das Primäre war. Dann ist das folgende aber kein Gegensatz: „Daneben macht sich freilich auch eine immer weiter um sich greifende Veräußerlichung und Versinnlichung des Christentums geltend, die aber in manchen Volksandachten wie der Verehrung der Eucharistie und des Leidens Christi doch auch wieder auf das eigentlich religiöse Gefühl zurückwirkt und es bereichert.“ — S. 141: Ein Beispiel für die Übernahme liturg. Ausdrücke in die volkstümliche Rede (vgl. Lit. Zschr. 4 [1932] 202) ist der von Albrecht Achilles überlieferte Spruch über das *Magnificat*. — Die Kapitel über *Literatur, Kunst und Wissenschaft* berühren unser Spezialgebiet wieder näher. Wir heben auch hier nur einige Sätze heraus, die uns für unsere Zwecke bes. charakteristisch erscheinen bzw. die wir in ihrer Gültigkeit etwas anzweifeln müssen. So heißt es von der karolingischen Zeit, der „ersten eigentlichen Kulturepoche nach der Antike“ (S. 254), wohl mit einigem Recht (S. 256): „Wenn auch die ganze Kunst des Frankenreiches noch nicht eigentlich ein Ausdruck des eigenen Seelenlebens gewesen ist, sondern vor allem eine Nachahmung spät-römischer und byzantinischer Erzeugnisse, so hat doch dieses Lernen an fremden Vorbildern ganz neue Fähigkeiten im germanischen Menschen geweckt und ihm mit den ihm bisher unbekannten Formen auch neue Inhalte (?) gegeben“; dagegen scheint uns die Betrachtung über die romanische Baukunst (S. 263 f.), „die vor allem durch die ungeheure Masse, den Ernst und die Ruhe der Architektonik“ wirke, etwas zu äußerlich; auch ist es unbewiesen, daß die Decke der deutschen Dome usw. „nicht organisch aus den Seitenwänden“ herauswuchs, sondern „rein äußerlich die konstruktive Aufgabe des notwendigen Raumabschlusses nach oben“ löse. Ebenso fraglich ist es, ob die romanische Plastik wirklich nur „dekorieren“ wollte! Jedoch ist sehr richtig S. 266: „Dem Menschen der Romanik, des benediktinischen Frömmigkeitsideals, der aristokratischen Denk- und Gefühlsweise stand Gott selbst beim Gottesdienst noch ungleich mehr im Mittelpunkt als den Menschen der Gotik, der franziskanischen Liebe, der mystischen und verbürgerlichten Individualfrömmigkeit.“ Es ist ein Gedanke, den wir in diesem Jb. mit Nachdruck verfochten haben! — S. 272 f.: „Der Klang der zahlreichen alten und neuen Kirchenlieder lag den Rittersn (d. h. ritterlichen Sängern) von den liturgischen Gottesdiensten her in den Ohren.“ (Warum ist Anm. 3 bei den *Carm. Bur.* nur auf eine Auswahl hingewiesen?) — Vom gotischen Zeitalter ist ferner (S. 276) gesagt: „Die Beschäftigung mit dem Göttlichen wird in erheblichem Umfang entgöttlicht und in eine allzu menschliche Sphäre herabgezogen.“ „Man will nun Gott vor allem durch den Dienst am Menschen dienen.“ (Nur?) „Ganz klar ist die stärkere Hinwendung zum Menschen.“

„Die Wirklichkeit wird nun zum Maßstabe des Überirdischen.“ S. 277: „So ist der gotische Mensch (!) in Wissenschaft und Kunst der Natur bereits ungleich näher und dem Irdischen stärker verhaftet als der Mensch der frühen Romanik. Nur weil der Säkularisationsprozeß seitdem unaufhaltsam so gewaltig fortgeschritten ist, erscheint uns heute das Zeitalter der Gotik und Hochscholastik als der Inbegriff transzendentaler Einstellung.“ Auch diese Gedanken haben wir in Jb. 6: *Liturgie und Geist der Gotik* dem Wesen nach vertreten. [283]

Ph. Funk, *Überwelt und Welt im Mittelalter. Skizze einer dreifachen Kurve mittelalterlicher Geistesentwicklung* (Histor. Jahrb. 5 [1931] 30—46). Die Rede, gehalten bei der Reichsgründungsfeier der Universität Freiburg i. B. 1931, zeichnet „die Entfaltung des ma. Geistes in einer dreifach gleichgeschwungenen Kurve“, um zu zeigen, „daß der Sinn der Bewegung nicht Preisgabe der Höhe und dauernde Wahl der Niederung, vielmehr das Erfassen und Emporführen der Natur, der ungeistigen Wirklichkeit zu den Höhen des Geistes war“. Die drei Parallelbewegungen erscheinen auf dem Gebiete des Staates, der Sitte und der Frömmigkeit. Auf dem staatlichen Gebiete wird dargetan, wie der ursprüngliche theokratische „Höhenflug“ zwar eine Kurve zur vollen Würdigung, zur positiven Aufnahme des Natürlichen genommen hat, „aber nicht zum naturalistischen Prinzip herabgesunken“ ist. (Beweise sind die Versuche einer theokratischen Fundierung rein weltlicher Mächte.) Im Ethos stellt sich die Kurve so dar (S. 41): „Das Ethos des MA beginnt seinen Weg mit dem jenseitsstrebenden Idealismus. Es scheint lange, als ob es die unten liegende Welt der Natur nicht berücksichtige. Aber schließlich gelingt es doch, die Natur zu erfassen und mit in die Höhe hinaufzuziehen in einer Art weltlich verklärendem Idealismus.“ Sehr gut sind die kurzen Bemerkungen F.s über das Verhältnis des sittlich objektiven Idealismus zum naturhaften Triebleben im MA, vor allem über den Versuch des Rittertums um ein innerweltliches Ethos. Als Repräsentant des neuen Idealismus erscheint auch hier Dante. Ob freilich damit die allgemeine kulturgeschichtliche Entwicklung des ma. Ethos genügend gekennzeichnet ist? Gewiß ist Dantes religiös-poetische Erklärung der irdischen Minne ein Höhepunkt — ob aber nicht vielleicht bloß bei Dante allein, der mit seinem persönlichen Idealismus einem allgemeiner herrschenden Ethos seiner Zeit entgegneten wollte? Es scheint uns, als ob wir doch das Prinzip des mit dem Rittertum, mit den Vaganten, mit Abälard einsetzenden ethischen Individualismus stärker betonen dürften, als es bei F., dessen Gedankengängen der Begriff dieses Individualismus durchaus nahe liegt, geschieht. In den Briefen, die Héloïse an Abälard schreibt, sieht F. (S. 39) mit Recht einen Fall, in dem „das innerweltliche Ethos im Bereich der Liebe der tragischen Tiefe teilhaftig wurde“. Er sieht diese Größe „einseitig auf seiten der Frau“. Sollte aber diese rückhaltlose Äußerung des neuen Ethos nicht doch auch größere, kulturelle, zeitanschauliche Zusammenhänge haben? Wenn Ab. im Briefwechsel selbst mehr mit intellektuellen Trostgründen operiert, so ist gerade er wissenschaftlich der Vertreter des neuen Ethos, das sich bei Héloïse eben in der rückhaltlosen Äußerung ihres inneren Liebeslebens offenbart, eine Handlung — der Ton liegt dabei auf „offenbar“ —, die früher, bei der unbedingten Herrschaft des überweltlichen Ethos über das Naturhafte, historisch nicht möglich ist. Ab. ist der erste wissenschaftliche Vertreter jenes ethischen Individualismus, der später dann, mit Occam und Luther, das ma. System auch in ethischer Hinsicht zerstörte. Eine ethische Anschauung, die Gut und Schlecht einer Handlung nur *pro intentione agentis* beurteilt, bei der also der Maßstab für Gut und Böse nicht eine objektive Norm, sondern das Gewissen des Subjekts ist, die den Unterschied zwischen Gut und Böse nur vom freien Willen Gottes abhängig macht (*boni vel mali discretio in divinae voluntatis dispositione consistit*) und damit Gott aus dem Ordo herausnimmt und jenseits von Gut und Böse stellt — diese Ethik lag damals in der Luft und fand in Ab. ihren theoretischen Verfechter, in so manchem Menschen jener Tage

(auch in Héloïse) auf verschiedenen Gebieten ihren praktischen Betätiger. Die große Zeitwende, als die man die Periode Bernhards immer ansprechen kann, tut sich auch auf diesem Felde kund. — Für das 3. von F. charakterisierte Gebiet, das Religiöse, die Frömmigkeit, tritt sie bei F. selbst immer stark hervor, wenn auch nicht als solche gekennzeichnet. Sie ist z. B. sehr schön angedeutet S. 42. „Die höchste Wallung des realistischen Schau- und Tastbedürfnisses bringt die Kreuzzugszeit“, sie birgt sich in dem von F. mit großem Recht herangezogenen Aufkommen der *dulcis humanitas* in der künstlerischen Darstellung Christi, S. 43 wird der Unterschied der ma. Mystikerhaltung zu der späteren „schönen Seele“ gut ausgeprägt, und bedeutsam heißt es S. 44: „Der Gedanke des opus operatum und der Wirkung der Sakramente ohne Rücksicht auf die geistige Verfassung des Spenders sorgt dafür, daß jedes sakramentale Objekt mit der Fülle des Göttlichen geladen ist. Man kann es mitnehmen, tragen, beliebig stellen, lösen vom Gesamtvorgang des Kultus, aus der Gemeinschaft herausnehmen. Auch das Individuum kann Gott kultisch erfassen. Die Gemeinschaft verliert ihre wesentliche Bedeutung. (Ist das aber nicht schon eher eine Entwicklung vom Gedanken des opus operatum hinweg?) Der Gemeindegottesdienst und seine dramatische Gemeinschaftlichkeit lösen sich in ein Meer von Einzelgebeten auf... Überall Auflösung des Kirchenbewußtseins, des Corpus-Bewußtseins in einzelne Zellen... überall Individualisierung und Subjektivierung.“ (Es ist das Thema des Aufsatzes im Jb. 6 S. 68 ff.) S. 45 wird gesprochen von der „Dezentralisation“ der Gotik, der Verwirrung und Zersplitterung, gegen die sich aber „die Beschauung als dauernder innerer Besitz des Ausgangspunktes zur Wehr setzt“. Es gibt Kreise vor der Reformation, die „nach der Einfachheit des Evangeliums Hunger hatten“. (Als Beispiele gelten die Mystik des Isenheimer Altars [vgl. Jb. 2 Nr. 269] und die *Imitatio Christi*.) S. 46 wird der Verlauf des Prozesses in der Frömmigkeit zusammengefaßt: „Aus der Höhe der Transzendenz geht der christliche Gedanke in den Realismus sinnlich faßbarer Objekte ein. Eigenheiten der ma. Seele entwickeln diesen Realismus bis an die Grenze des Religiösen, seiner Verflüchtigung ins Kulturelle... und vor der letzten Grenze wird die realistische Versinnlichungstendenz wieder zurückgeholt.“ [284]

H. Hirsch, *Der mittelalterliche Kaisergedanke in den liturgischen Gebeten* (Mitt. d. öst. Instit. f. Gesch.-Forsch. 44 [1930] 1—20). Ausgegangen wird von dem Karfreitagsgebet für den Imperator, das sich in den ältesten Sakramentaren findet; nach H.s Annahme gehört es zu den dem Gelasius zugeschriebenen Gebeten. Es zeigt sich die Übernahme von zwei Gedanken des antiken Kaisertums: Wahrung des Friedens und Machtgedanke, letzterer im Kampf gegen die Ungläubigen. Z. T. im Widerspruch mit Heldmann (vgl. Jb. 8 Nr. 278) wird gesagt, daß schon seit Hadrian I. der *rex Francorum* die Stelle des *Romanus imperator* einnahm. Auch das *Exultet* des Karsamstags gedenkt des Kaisers; auch das geht in die fränkische Zeit zurück. (Das Rheinauer Sakram. nimmt Bezug auf den Aufenthalt Karls in Rom am Karsamstag 774.) Durch Vereinbarung mit Hadrian kam (S. 7) der *rex* neben den *imperator* zu stehen; durch die Liturgieangleichung wird diese Sitte verbreitet; sie hat auch die Kaiserkrönung von 800 vorbereitet. (Also gegen die „Überrumpelungs“-Hypothese!) Fortentwicklung: Im 9. Jh. Gebet im Kanon; im 10. Jh. erwähnen Litaneien den Herrscher und sein Heer. (Otto I.; der Kampf gegen den *paganus populus* = Ungarn u. Slawen jens. d. Elbe: also Verbindung von Kaisertum und Ostpolitik!) Das Karfreitagsgebet für den Kaiser ist auch zur Kollekte der *Missa c. pag.* umgearbeitet worden. Die kirchl. Anschauung vom *imperator Romanus* und dem *rex christianissimus*, seinem „Abbild“, hat auf die Ereignisse von 962 stark gewirkt. Die Kaiseridee war auch hier kirchlich vorbereitet! Seit dem Investiturstreit verweltlichte allmählich die Kaiseridee. Das Karfreitagsgebet hat den Fall des stauischen Hauses überdauert; wir gewahren seine Wirkung noch einmal unter Rudolf v. Habsburg (bei Alexander von Roes, vgl. Jb. 9 Nr. 302). Die Er-

wähnung im Kanon hatte man nach dem Sturz der Staufer wieder weggelassen. Am 10. II. 1860 wurde durch die Ritenkongregation ein neues Gebet für den Kaiser von Österreich geschaffen. — Vgl. auch H. Dannenbauer, *Zum Kaisertum Karls d. Gr. und seiner Nachfolger* (Zschr. f. Kirchengesch. N. F. 12 [1930] 301—307, bes. S. 302).

[285]

J. Schur, Königtum und Kirche im ostfränkischen Reiche vom Tode Ludwigs des Deutschen bis Konrad I. (Görresgesellschaft. Veröff. d. Sekt. f. Rechts- u. Staatswiss. H. 57 [Paderborn 1931]). In zwei Hauptteilen: Das politische und das rechtliche Verhältnis, behandelt die sehr instruktive Arbeit das wichtige Problem für die im allgemeinen noch ziemlich undurchsichtige Periode im ostfränkischen Reiche der letzten Karolinger. Der Grundzug der leise hervortretenden Entwicklung — das wird aus dem reichen Material ziemlich klar — ist doch eine anfänglich ganz entschiedene Herrschaft des Staatskirchentums und Eigenkirchenwesens, neben dem sich dann unter dem schwächer werdenden Königtum das kanonische Recht Geltung zu verschaffen sucht; das zeigt sich bes. auch bei den Bischofswahlen. Leider vermißt man bei der Arbeit einen oder den anderen Hinweis darauf, wie sich evtl. das rechtliche Verhältnis zwischen Königtum und Kirche auch in Sitten, Formen und Formeln der Liturgie (z. B. Weihungen) ausdrückt; es ist wohl mit Recht zu vermuten, daß hier mancher Aufschluß zu holen wäre. — S. 81: Der Ausdruck *sacrosanctis divinae religionis interfuit mysteriis* ist in ähnlicher Fassung häufig. — Öfter begegnet nun in den zahlreichen angeführten Urkunden das Wort *devotio* (z. B. *devotionem servitii sui* bei Lehnswesen); zur Geschichte des Begriffs *dev.* vgl. Jb. 1 S. 40 ff. — S. 100 Anm. 7 ist aus Reginos Chronik ausgehoben, wie Karl III. die Huldigung der westfränkischen Großen annimmt *manibus sacramentisque datis iuxta morem* — auch hier ein Beitrag zur Wort- und Formengeschichte des religiös fundierten Lehensseides. — Obwohl es nicht unmittelbar liturgisch ist, möchte ich hier doch — um die Gelegenheit auszunutzen — kurz auf ein mehr lokalgeschichtliches, wenn auch ins Allgemeine weisendes Problem hinweisen. Es handelt sich um das Privileg der freien Bischofswahl für Freising, von Sch. zuerst S. 17 Anm. 5 (ohne Zeitangabe!) und dann wieder S. 88 Anm. 2 (i. J. 906 unter Bischof Waldo) erwähnt; dazu J. Schlecht im 14. Sbl. d. Hist. Ver. Freising (1925) S. 22 f. Es gibt nun eine Nachricht, derzufolge der Freiheitsbrief Ludwigs IV. für Waldo nur die Erneuerung eines alten gewesen sei. Sie steht in einem Anhang des liturg. Cod. 6427 (mit Benediktionen, die von Franz vielfach ausgeschöpft werden) fol. 157. In der hier (wahrscheinlich s. XIIe) zusammengestellten Liste aller von Freisinger Bischöfen durch königliche Verleihung erreichten Güter und Vorteile heißt es bei Corbinianus: *suo tempore impetravit apud imperatorem cum cyrografo licentiam huic familie perpetualiter episcopum eligere inter se; quod cyrographum tempore Waltonis episcopi combustum est*. Entsprechend heißt die Notiz bei Waldo: *Postea impetravit ab Ludewico rege filio Arnolfi cyrographum renouari de eligendo episcopo, quod a sancto Corbiniano prius impetratum istius tempore est combustum*. Hat der in dieser Fassung unmögliche Gedanke (vgl. *imperator* bei Corbinian!) vielleicht doch einen historischen Untergrund? Oder worauf beruht der Irrtum?

[286]

L. Kern, A propos du mouvement des flagellants de 1260. *S. Bevinigate de Pérouse* (Stud. a. d. Geb. v. Kirche u. Kultur. Festschr. f. G. Schnürer z. 70. Geb. [Paderborn 1930] ¹ S. 39—53). Ausgehend von der Legende, wonach dem Bruder

¹ Die statliche Festschrift für Gustav Schnürer, gewidmet von Freunden und Schülern, eingeleitet durch einen Glückwunsch des Einsiedler Abtes Ignatius Staub, enthält außer den von uns ausgezogenen Aufsätzen (vgl. Nr. 365) folgende wertvolle Artikel: M. Besson, *La découverte du tombeau de S. Amédée, évêque de Lausanne* (+ 1159) (S. 9 ff.); H. Finke, *Die Quaresma-Predigten des hl. Vincente Ferrer 1413* (S. 24 ff.); L. Helbling OSB, *Die Exhortationes in Regulam S. Benedicti des*

Rainier Fasani in Perugia, dem Inaugurator des Geißlertums (1260), der hl. Bevignate (= *Bene veniatis*) erschienen sei, um ihn zu seinen Bußübungen und ihrer Verbreitung aufzufordern, handelt der Aufsatz von diesem hl. B., dessen Leben so gut wie gar nicht bekannt ist, obwohl ihm die Kathedrale von Perugia geweiht ist; er lebte vermutlich s. XII/XIII. Ein bes. Kapitel bildet seine Verehrung (Fest 14. V.); es handelt sich dabei um 'une véritable canonisation laïque', da die Perusiner trotz vieler Bemühungen die Kanonisation durch Rom nicht erreichen konnten. Erst viel später (1605) wurde vom Hl. Stuhl die Lesung des Propriums der Peruginer Heiligen und damit auch des hl. B. autorisiert. [287]

V. Redlich OSB, *Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im 15. Jahrhundert* (Schriftenr. z. bayr. Landesgesch. Bd. 9 [München 1931]). Von den drei großen Blütezeiten des bayr. Klosters Tegernsee (um die Jahrtausendwende, 12. Jh., Zeit der Reformkonzilien) sucht diese gediegene, auf einem reichen gedruckten und vor allem ungedruckten Material fußende Arbeit die dritte in ihrer geistesgeschichtl. Gestalt und Bedeutung zu erfassen und zu durchleuchten. (Vgl. ders., *Kulturwege zwischen Freising und Tegernsee im MA* [16. Sbl. d. Hist. Ver. Freising 1931 S. 33 ff.]; *Aus Tegernsees Klosterwelt im späten MA* [Altheimatld. 5 — 1928 — S. 9 f.]; Ben. Mon. 1926 S. 22 ff. u. Jb. 7 Nr. 309.) Wir können uns nach diesem Buch — und der Eindruck wird durch viele andere Tatsachen vollauf bestätigt — den Einfluß Tegernsees in der bayr. Kultur jener Zeit gar nicht groß genug vorstellen. Wir können hier aber auf die vielen Seiten dieser Bedeutung — etwa die sehr interessanten, von R. sehr stark und umfassend herausgearbeiteten Beziehungen zur Wiener Universität — nicht eingehen. Wir müssen die im Rahmen der Tegernseer Geistesgeschichte des 15. Jh. auftauchenden Beziehungen zur Liturgie und Liturgiegeschichte auszuheben versuchen; R.s Buch weist an vielen Stellen auch in dieser Richtung sichere Wege. Ganz allgemein gehören ja auch die benediktinischen Reformbestrebungen (vor allem die Melker Reform), bei denen T. eine tonangebende und weitwirkende Rolle spielte, hierher, da mit der Klosterreform jeweils auch eine Stellungnahme zu den gottesdienstlichen Fragen verbunden war; so mehren sich denn auch hier etwa die neuen Kommentare zur Benediktinerregel (vgl. z. B. S. 26 Konrad von Geisenfeld und Schlitpacher, S. 59 Christian Tesenpacher). Wir können aber auch viele Einzelheiten für uns gewinnen. So S. 49: Ulrich v. Landau gibt eine Erklärung der Sequenzen und Hymnen (= Clm 19614) heraus; S. 54 seine Forderungen zum Verständnis der Psalmodie. S. 74 Konrad von Geisenfeld als Hüter liturgischer Hss.; S. 82 ein kleines Verzeichnis der in der Sakristei, bzw. im Chor aufbewahrten liturg. Hss. S. 87: Thomas Haimpucher, Vikar in Egern, läßt in T. durch den Schreiber Michael liturg. Bücher herstellen; weitere Schenkungen desselben S. 88. S. 91 ff. handelt sehr eingehend vom Prior Bernhard von Waging (und Cusanus); hier S. 108 ff. über liturg. Reformen in Tegernsee und Eichstätt: Bernh. erhält vom Eichstätter Bischof den Auftrag, für den Klerus eine Anleitung zur Meßfeier zu schreiben; S. 109 Vereinheitlichung der Liturgie durch Abt Kaspar (Missale Rom., Brevier von Subiaco); Bernh. schreibt für die Benediktiner von St. Ulrich und Afra 1456 eine Abhandlung über die Eucharistie; seine Erklärungen bleiben freilich in den azetisch-konkreten Bahnen eines Heinrich v. Hessen und Joh. Schlitpacher. Er muß sich gegen offenkundige Mißbräuche in

Einsiedler-Abtes Augustin Reding († 1692); A. Jann OMCap, *Zur Kulturarbeit der kath. Kirche in Innerasien: Die missionarische und literarische Tätigkeit des Apostol. Präfekten von Tibet, P. Franciscus Horatius Oliverius della Penne di Billi* (1712—45) (S. 128 ff.); E. Spieß, *Der früheste Versuch einer allgemeinen Kulturgeschichte auf evolutionärer Grundlage* (S. 208 ff.). Es folgt dann noch die französische Übersetzung der ersten Seiten von *Kirche und Kultur* durch G. Casella und S. 278 ein sehr dankenswertes Verzeichnis der wissenschaftl. Veröffentlichungen von Prof. G. Schnürer.

der Messe wenden, die S. 110 angeführt werden. S. 112: Bernh. verfaßt ein gemeinsames Rituale für die drei Observanzen der Benediktiner. S. 117: Infolge der Verbrüderung mit St. Zeno in Verona wandert ein wertvolles Missale (= Clm 19 234) mit 19 Bildern in ital. Renaissance nach Tegernsee. S. 132: Der Hymnendichter Ulrich Stöckl war Prior in Tegernsee, seit 1438 Abt von Wessobrunn. — S. 145: Bei der Neugründung von Andechs schickt Abt Kaspar Ayndorffer auch liturg. Bücher dorthin, auch später *libros cantuales* von Melk. S. 148: Georg Polster, Mönch von Andechs, dichtet in Tegernsee einen Hymnus auf die Gottesmutter, der uns in Clm 4408 fol. 130v erhalten ist. Da es sich einmal lohnt, die lateinische religiöse Poesie des Humanismus näher kennenzulernen, sei es mir gestattet, diesen humanistischen Versuch aus der Hs. herauszugeben; er enthält noch Unebenheiten, ist wohl auch nicht als endgültige Niederschrift gedacht:

*Pacis amatrix interne cultrixque quietis,
Terra cinisque licet, supplex venio tamen ad te!
Audi me! Nam nulla negans (!) te gnatus honorat.
Gustum mis satura internum dulcedine sancta,*
(al. diua)

*Stilus pingere quam nequit affari neque lingua,
Nusquam que datur aut reperitur nisi ente in summo,
Principium cunctorum qui est ac causa bonorum,
Ori me!, melos auri, cordi jubilusque,
In quo suavia, dulcia sunt, bona condita cuncta,
Te precor, o sanctissima, me sana, rege, salva!
Gestus compone, sensus tege, duc cor in alta;
Rennuat influxis solari, mollia carnis,
Seculi blanda spuat, temnat mala, celica querat,
Ut videat tandem trinum facietenus. Amen.*

Ganz deutlich mischt sich hier gotische Frömmigkeit mit humanistischem Formalismus, obwohl es dem letzteren an der nötigen sprachlichen und prosodischen Vorbereitung fehlt; gewisse Wendungen sind einfach aus dem MA übernommen. Übrigens hat G. Polster auch den Hymnus auf den hl. Nikolaus auf fol. 105r (vgl. u. Nr. 375) in Tegernsee verfaßt. — S. 151: Abt Konrad von Tegernsee sendet dem durch ein Brandunglück heimgesuchten Benediktbeuern liturg. Bücher (1490). Noch 1497 erbittet sich Abt Narzissus von Benediktbeuern aus T. ein Graduale, „weil man dort Antiphonarien und liturg. Gesangbücher in der modernen Notenschrift schreibe, während die Brüder in B. die Neumen in den alten Formen ausführen“. — S. 171: Vorliebe des Abts Quirinus Regier (1492—1500) für liturg. Feiern „mit goldgewirkten Gewändern“. — S. 174: Matheus Bruckpeck schreibt ein *breviarium 'singulari industria'*. — S. 179 f.: Die Bibliothek des in Mondsee verst. Abts Quirinus (Verz. im Kreis-Arch. München; vgl. Anm. 41) kommt nach T.; sie enthielt u. a. ein Breviarium Mellicense, ein Brev. Bursvaldense, Psalterium cum hymnis, ein Missale imperfectum usw. — So kann auch die Liturgiegeschichte, insbes. die Geschichte der lit. Bücher, reiche Anregung aus Rs. tiefdringenden Forschungen schöpfen. [288]

V. L. Tapié, *Une église tchèue au moyen-âge. L'unité des Frères* (Rev. des sc. relig. 11 [1931] 224—266). Der sehr interessante Aufsatz befaßt sich S. 227 ff. auch mit den vielen kultischen, bes. eucharistischen Problemen, die zwischen den Hussiten und ihren kathol. Gegnern, aber auch zwischen Taboriten und Kalixtinern und namentlich auch in der Frage der Prager Kompaktaten und den darauffolgenden Auseinandersetzungen brennend waren; eine bes. Rolle spielen dabei z. B. (S. 229) die Synode von Kutna Hora (Juli 1443), wo man auch über Hostienverehrung, Marienkult, Meßritus diskutierte, und die theolog. Auseinandersetzung zwischen den Taboriten (Schrift des Nicolaus Biskupec: *Scriptum sacerdotum thaboriensium*) und dem Priester Rokycana: *De existentia corporis Christi in sacramento eucharistiae*.

Auch in der weiteren Entwicklung der Böhmisches Brüder kommen diese Fragen zur Geltung; vgl. z. B. S. 249, 251 f. [289]

E. Schwarz, *Die Ortsnamen der Sudetenländer als Geschichtsquelle* (Forsch. z. Deutschtum der Ostmarken 2. Folge 2. Bd. [München-Berlin 1931]). Von diesem außerordentlich wichtigen und wissenschaftlich bedeutsamen Werk interessieren uns bes. die S. 91 ff., wo von den Spuren der Tätigkeit der Kirche in der deutschen Ortsnamengebung gesprochen wird. Die Patrozinien, die ihrerseits wieder in engem Zusammenhang stehen mit der Geschichte der Frömmigkeit und des Gottesdienstes, spielen hier eine bes. Rolle. Wir möchten bei dieser Gelegenheit prinzipiell auf diesen Zweig der Kultur- und Liturgiegeschichte hinweisen. Um nur ein paar Beispiele aus Schw. anzuführen: „Frauental“ (*Vallis S. Mariae*) ist zisterz. Ursprungs und verdrängt im deutschen Sprachgebrauch das tschechische *Pohled* (zur zisterz. Ortsnamenänderung vgl. *Violan* = *Heslinbach* [in bayr. Schwaben] bei A. Mayer-Pfannholz, *Wandern und Sehen* 168 u. 233); *Goldenkron* (*Sancta Corona* tsch. *Zlatá Koruna*), eine Stiftung von Heiligenkreuz (!); *Heiligen* = Kapelle von den 14 Nothelfern (kann also erst geraume Zeit nach dem Aufkommen dieser Frömmigkeit entstanden sein, was Schw. nicht angibt). [290]

II. Überlieferung liturgischer Quellen (Handschriften, alte Drucke, Bibliotheken).

V. Leroquais, *Les manuscrits liturgiques latins du haut moyen-âge à la Renaissance* (Paris 1931). In dieser am 13. XI. 1931 an der École pratique des Hautes Etudes (Abteilung Religionswissenschaft) zu Paris gehaltenen Eröffnungsvorlesung gibt L., dessen große Erfahrung auf dem Gebiete der liturg. Hss. der Bibliotheken Frankreichs bekannt ist, die er sich durch ihre Katalogisierung und Beschreibung erworben hat, schlagende Beispiele von den Irrtümern, in die gewisse Autoren des *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques de France* verfallen sind, besonders Jules Quicherat in dem Katalog der Hss. der Stadtbibl. von Arras und Molinier in dem der Stadtbibl. von Châlons-sur-Marne. Daraus folgt, daß sich die Forscher bei der Beurteilung von liturg. Hss. nicht auf die Angaben verlassen dürfen, die dieser Katalog gibt. L. erinnert dann daran, daß von anderen Gelehrten, die für diese Aufgabe besser geeignet waren (L. Delisle, Ebner, Joh. Koeck, G. Lindberg, Andrieu, V. Leroquais) verschiedene liturg. Inventare verfaßt worden sind. Die Identifizierung und analytische Besprechung von liturg. Büchern wird der Hauptgegenstand der Vorlesungen sein, die M. Leroquais in Paris inauguriert hat. L. G. [291]

J. Löw CSSR, *Ein stadtrömisches Lektionar des VIII. Jahrh.* (Röm. Quartalschr. 37 [1929] 15—39). Zwei Bände, Cod. Vatic. lat. Nr. 3835 u. 3836, enthalten eines der ältesten Lektionare, noch dazu stadtröm. Herkunft. Es wird zunächst eine genaue Beschreibung geboten (bes. genau die Beschreibung der Unzialschrift); als Schreiber erscheint ein Priester Agimundus (Langobarde), ein Geistlicher der Basilica XII Apostoli; die Zeit ist wahrscheinlich s. VIII 1/4. Wahrscheinlich war auch der Presbyter wirklich zur Schaffung des Lektionars bestimmt, nicht ein bloßer Abschreiber; er verwertete jedoch den Bestand der schon herrschenden Tradition und trug neuen Bedürfnissen Rechnung. Die beiden Codd. bilden Bd. II u. III eines großen Lektionars. Dem 3. Teil ist ein Anhang in anderer Schrift beigegeben: Lesungen für gewisse Tage in der Quadrag. S. 22 ff. wird der Inhalt des Erhaltenen wiedergegeben; Sermones, die bisher in Ausgaben nicht festgestellt werden konnten, werden mit Anfang und Schluß angeführt. Bd. II geht vom Passionssonntag bis Peter und Paul, III hat zuerst Monatsordnung, dann Kommune und Nachtrag. Die Anzahl der Lesungen zu den verschiedenen Gelegenheiten ist verschieden. Eine Untersuchung dieser und anderer Lektionare wäre für

die damals wahrscheinlich im Fluß befindlichen Kalenderfragen wichtig. Vf. hofft eine umfassendere Studie über Lektionare veröffentlichen zu können. [292]

A. Dold OSB, *Geschabte Paulustexte der 1. Hälfte des 7. Jahrh. mit einer gleichzeitigen unbekannten Liste paulinischer Leseabschnitte in einer Bobbienser Handschrift* (Cod. Vat. Lat. 5755). Anhang zu: A. Dold, *Zwei Bobbienser Palimpseste mit frühestem Vulgatatext aus Cod. Vat. Lat. 5763 und Cod. Carolinus Guelferbytanus* (Texte und Arbeiten Heft 19/20 [Beuron 1931] 51—83). Vat. lat. 5755 enthält einige Werke Augustins auf Palimpsestblättern, die z. T. einst zu einer unzial geschriebenen Hs. paulinischer Briefe gehört haben. Liturg. Interesse gewinnt die primäre Beschriftung dieser Blätter dadurch, daß sie neben dem Paulustext kursiv geschriebene Randbemerkungen über seine gottesdienstl. Verwendung und dazu noch eine zusammenfassende Liste der aus Paulus geschöpften Epistelperikopen umschließt. D. hat, soweit möglich — und seiner Zähigkeit und Geduld ist Erstaunliches möglich —, sowohl die Randbemerkungen mit den zugehörigen Perikopenanfängen (Liste A) wie das eigentliche Perikopenverzeichnis (Liste B) ermittelt. B beginnt mit 5 Lesungen für die Adventszeit. Aus der Weihnachtszeit notiere ich folgendes: das Johannesfest hat eine zweite Perikope aus dem Gal.; an Circumcisio wird gelesen 1 Kor. 8, 1 (*De iis autem quae idolis . . .*). Eine Septuagesimazeit wird nicht angeführt. In der Fastenzeit erscheinen die Titel *In mediana, in autentica, in biduana*. Eine Lesung für den Ostersonntag fehlt. Unmittelbar nach dem Pfingstfeste liest man den Titel *In indulgentia*. Der Rest ist stark verstümmelt. Liste A bringt im Gegensatz zu B eine Lesung für Quinquagesima und für den Ostersonntag; außerdem enthält sie eine Reihe von Lesungen, für die in B sichere Entsprechungen nicht ermittelt werden können. D. hat den gesamten Perikopenbestand der Hs. mit den bisher bekannt gewordenen Listen der verschiedenen abendländischen Liturgiebezirke verglichen und ist zu dem Ergebnis gekommen, daß die der Hs. zugrunde liegende Leseordnung an einem Orte redigiert worden sein muß, wo sich gall., mailänd., mozarab. und röm. Einflüsse kreuzten und mischten. Diese Feststellung führt auf Bobbio, wo ja auch der gegenwärtige Codex zu Hause ist. D. möchte auf Grund paläographischer Beobachtungen sowohl den Paulustext wie die Randnoten und die Perikopenliste in das 2. Viertel des 7. Jh. datieren. Th. Kl. [293]

M. Andrieu, *Les sigles du Sacramentaire Léonien* (Rev. Bénéd. 42 [1930] 127—135). Gegenüber den Erklärungsversuchen von Connolly und Mohlberg (s. Jh. 6 Nr. 304; Jh. 8 Nr. 311) kehrt A. zu dem Ausgangspunkt Buchwalds, *Das sog. S. L. und sein Verhältnis zu den beiden anderen röm. Sakramentaren* (Wien 1908) 17—19 zurück, ohne aber dessen Ergebnisse ganz anzunehmen; d. h. er sieht in den Noten Verweisungen. P bedeutet *prex* = Präfation usw. — Die Rubrik *post infirmitatem*, Leon. p. 40 f. Feltoe, die M. vom Wäschewechsel „mitte in der feierlichen Liturgie“ erklären wollte, ist nach ebd. p. 61 als eine Randglosse zu deuten, die den Inhalt des Gebetes kurz angibt. O. C. [294]

K. Mohlberg OSB, *Note liturgiche: Elementi per precisare l'origine del Sacramentario Gelasiano del secolo VIII* (Rendiconti della Pontif. Accad. Rom. di archeologia vol. VII [1931] 19—33). Gegenüber Baumstark kommt M. zu folgenden Ergebnissen: Das *S. G. saec. VIII* strömt wesentlich aus 2 Quellen: Aus einem gel. Text, vom Typ des Reg. lat. 316, der im 7. Jh. im Frankenreich verbreitet war, und aus einem Gregorianum, dessen Typus sich dem Paduanus nähert; dieser greg. Text muß Rom vor Gregor II. (715—731) verlassen haben. Zu diesen Quellen traten **Zutaten, so die Formulare für die Fastendonnerstage im fränk. Bereich und die (neue) Messe vom hl. Chrysogonus aus der Zeit Gregors III.** Erwägt man das Interesse des Kg. Pippin an der Basilika des hl. Chrysogonus, so ist wahrscheinlich ein Sakramentar dieser Kirche zur Zeit Stephans II. nach dem Frankenreich gewandert. Die endgültige Redaktion des *G. s. VIII* war zwischen Gregor III. (731—741) und Paul I. (757—767), u. zw. wahrscheinlich unter dem Einfluß von Chrodegang von Metz

und Remigius von Reims. Wenn man dem G. s. VIII einen neuen Namen geben wollte (was aber nicht zu empfehlen ist), so müßte man es nicht *S. Bonifatianum*, sondern *Missale Pippini* nennen. — Vgl. auch M. Andrieu, oben S. 46 ff.

O. C. [295]

F. Ušeničnik, *Najstarejši Glagolski spomenik in liturgija Sv. Cirila in Metoda* (Bogoslovni Vestnik 10 [1930] 235—353). Handelt über das liturg. Fragment von Kiew, das V. Jagič untersucht hat, und über den Codex Patavinus D. 47 auf Grund der Studien von Baumstark und Mohlberg (vgl. Jb. 9 Nr. 251). Der Cod. Pat. ist mit dem Kiew-Fragment verwandt, stammt aber aus anderer Quelle. Der Übersetzer des *liber sacramentorum* der röm. Kirche ins Paläoslavische hatte, wie das Kiew-Fragment zeigt, keine gründliche Kenntnis der lat. Sprache und der röm. Liturgie. Den Präfationen der für alle Tage des Jahres angegebenen 3 Messen ist eine Sentenz aus der Chrysostomus-Liturgie eingefügt; es ist deshalb wahrscheinlich, daß der Übersetzer ein Priester des griech. Ritus war, der sich in der Liturgie der slav. Sprache bediente. Dieses und andere von Mohlberg angeführte Argumente machen es sehr wahrscheinlich, daß der Verf. des Kiew-Fragmentes der hl. Kyrillos ist, der wohl zuerst die griech. Liturgie in slav. Sprache feierte, während der hl. Methodios in seinen letzten Lebensjahren sich nach dem röm. Ritus richtete, dabei aber die slav. Sprache beibehielt.

H. H. [296]

P. Siffrin OSB, *De sacramentariis Cod. lat. Mon. 6333 aliisque similibus: Parisiensi, Sangallensi, Bruzellensi comparandis* (Eph. lit. 45 [1931] 327—353). Gelegentlich eines genauen Berichts über die von A. Dold aus dem bezeichneten Freisinger Codex ausgehobenen Sakramentarfragmente (vgl. Jb. 10 Nr. 376) gibt S. — neben kleineren kritischen Bemerkungen, die z. T. mit D.s Ansichten in Widerspruch stehen (z. B. S. 330 f. über den mailändischen Charakter der Lit. in Sakr. 2 a) — wichtige Ergänzungen zur Erkenntnis des Charakters der Fragmente als von Bestandteilen sog. „Kurzsakramentare“; immer wieder wird betont und belegt, daß solche Sakr. den Missionaren auf dem Lande gedient haben; vor allem wird dies auch für das 4. von D. eruierte Sakr. in einem Vergleich mit Brux. 10 127—44 erwiesen (vgl. P. de Puniet, *Un abrégé ancien du Missel Romain. La vie et les art. lit.* 1921, 534 ff.). Besonderer Wert wird auch auf das Verhältnis der Sakr. des Clm 6333 zu den röm. Sakramentarien gelegt; S. 338: „Medium tenent inter Patavinum et Hadrianum statum suadentque sacramentarium immixtum prae Hadrianum tamquam fontem et exemplar.“ Die zum Vergleich herangezogenen Hss. sind Vat. Reg. lat. 316, Cod. Sang. 348, Paris BN. lat. 816, dann Pat. bibl. cap. D 47, Cambr. 159; für die Litaneien (S. 339) der Friburg. 363. Sehr ausführlich und genau wird dann zum Schluß BN. 2296 behandelt, ol. Colb. 1348, s. VIII/IX (= *liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordine exscarpus*). [297]

W. Lampen OFM, *De Kalender van St. Willibrord* (Tijdschr. v. Lit. 12 [1931] 267—273). Der Vortrag befaßt sich mit dem Cod. Par. Bibl. Nat. lat. 10 837, der in 1. Teil das sog. Echternacher Mart. Hier., im zweiten ein Kalender enthält, das Eigentum des Friesenapostels St. Willibrord v. Echternach gewesen sein muß (hg. v. H. A. Wilson 1918, H. Brads. Soc. 55). L. bespricht die verschiedenen Heiligen und ihre Feste, wie sie im Kal. erwähnt werden, z. B. Mariä Himmelfahrt (18. I.) und *Nativitas* (16. VIII. und 9. IX.), dann vor allem die engl., ir., niederländ. und trierischen Heiligen. [298]

M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge. I Les manuscrits* (Spicilegium Sacrum Lovaniense 11; Löwen 1931). Der Titel dieses bedeutsamen Werkes verlangt nach zwei Richtungen hin eine Erläuterung. Es geht hier erstens um die „römischen“ Ordines. Aber nicht in dem engeren Sinne des Wortes, als sollten nur die in Rom selbst ausgearbeiteten Anweisungen für den Vollzug der originalen röm. Liturgie ins Auge gefaßt werden. A. hat sich, natürlich z. T. unter dem Zwang der Quellen, eine erheblich umfassendere Aufgabe gestellt. Seine Absicht zielt auf alle

Texte, die eine von röm. Tradition bestimmte liturg. Handlung ordmäßig schildern wollen, ganz gleich, ob der Redaktor Römer ist oder nicht, ganz gleich auch, ob es sich wirklich um den unverfälschten Ritus Roms handelt oder um eine mehr oder weniger starke Anpassung der ursprünglichen röm. Formen an außerrömische Gepflogenheiten. Es geht hier zweitens ausschließlich um das frühe Mittelalter (frz. *haut moyen âge*). Das hsl. Material setzt mit dem 8. Jh. ein, schwillt aber sogleich so stark an, daß A. den Zeitrahmen nicht allzu weit spannen durfte. Als untere Grenze empfahl sich der Zeitpunkt, in dem die außerhalb Roms ausgebildeten Sammlungen „römischer“ Ordines ihren Einzug in die Ewige Stadt halten; das geschah in der 2. Hälfte des 10. Jh. A. will also in seinem Buche nur solche Ordines untersuchen und edieren, deren Redaktion vor dem Ende des 10. Jh. liegt. Man begreift sofort, daß sein Werk bei dieser Zielsetzung einen der spannendsten kirchengeschichtlichen Vorgänge von einem Sonderfall aus in helles Licht rücken muß, den denkwürdigen Prozeß, der mit der Übernahme der röm. Liturgie durch die Franken beginnt, in der Durchtränkung des röm. Ritus mit gallisch-fränk. Elementen gipfelt und schließlich mit der Rezeption der gallikanisierten röm. Liturgie durch die Kirche Roms seinen Abschluß findet. — Die Anlage des 1. Bandes — der 2., der die Edition enthalten soll, steht noch aus — konnte nicht besser gewählt werden. Im 1. Teil (1—27) beginnt A. mit einer bezifferten Liste aller in den Hss. auftauchenden „römischen“ Ordines. Zu jeder Nr. werden angeführt: der hsl. überlieferte Titel, Inzipit und Explicit, die bisherigen Editionen und schließlich die Hss., in denen das betr. Stück enthalten ist. Nicht ohne weiteres durchsichtig ist die Ordnung, die A. seiner Liste zugrunde gelegt hat. Vielleicht wäre es praktischer gewesen, zur rascheren Auffindung eines gesuchten Stückes die Hauptgruppen — Messe, Taufe, Offizium, Weihen usw. — durch ein an den Rand gesetztes Stichwort zu charakterisieren. Es sind nicht weniger als 50 selbständige Texte, die hier aufgeführt werden. Die Sammlung Mabillons (*Mus. It.* II [1689]) hat bekanntlich nur 15 Nummern umfaßt, wobei zu bedenken ist, daß in A.s Liste infolge der engeren zeitlichen Begrenzung 5 Nr. aus Mabillons Liste (10—11, 13—15) von vornherein ausscheiden. Wirklich unediert sind von den vielen Texten, die A. vor Mabillon voraus hat, freilich nur verhältnismäßig wenige, nämlich 24 (Tagesoffizium der 3 letzten Kartage), 25 (Weihe der Osterkerze), 26 (Nachtsoffizium von Gründonnerstag bis Ostersonntag), 32 (drei letzte Kartage und Pfingstvigil), 33 (desgl.), 35 (Lektoratsweihe), 44 (*Diligentia*) und 49 (*obsequium defunctorum*). Da A. innerhalb der Gruppen die chronologische Ordnung einzuhalten scheint, muß es auffallen, daß unter den Krönungsordines der sog. Cencius I als Nr. 45 vor dem mit Nr. 47 bezeichneten *Ordo secundum Occidentales* eingereiht ist. Nach den bisherigen Forschungsergebnissen (vgl. von Neueren Eichmann und Schramm) war das zeitliche Verhältnis genau umgekehrt: 47 wurde um 150 und mehr Jahre früher datiert als 45. Die Beantwortung dieser und anderer Fragen, die dem Leser beim Studium der Liste aufsteigen, wird zweifellos die Fortsetzung des Werkes bringen. Es braucht nicht erst betont zu werden, daß schon dieser erste Teil des Buches, die Liste der Ordines, der Forschung ein ausgezeichnetes Hilfsmittel an die Hand gibt. — Eine ganz erstaunliche Leistung ist der 2. Teil (29—464). Hier liefert A. eine selbst den geringsten Kleinigkeiten sorgsam nachgehende Beschreibung der Hss., in denen er einen oder mehrere der im ersten Teile aufgeführten Ordines gefunden hat. Berücksichtigt sind rund 80 Kodizes aus allen Bibliotheken Europas. Damit ist die Gesamtzahl der in Frage kommenden Hss. gewiß nicht erschöpft — A. selbst weist in einem Nachtrag S. 549 f. auf weitere engl. Hss. hin —, aber der weitaus wichtigere Teil ist zweifellos erfaßt. Warum freilich das viel erörterte „Pontifikale von Poitiers“ (Ms. Arsenal 227), das doch zweifellos „römische“ Ordines umschließt, nicht erscheint, ist mir nicht klar geworden. Hätten alle von A. berücksichtigten Kodizes nur Ordines umfaßt, so wäre die Arbeit immerhin noch verhältnismäßig leicht gewesen; der Vf. brauchte

dann ja zu jedem Stück bloß die Ordnungsnummer des 1. Teiles anzugeben, wo man alles Nähere über die bisherigen Editionen und die sonstige hsl. Bezeugung findet. Tatsächlich enthalten aber fast alle Hss. neben einem oder mehreren Ordines zahlreiche andere Stücke. So umschließt z. B. der wichtige Cod. Monte Cassino 451 über 150 Textteile; von diesen sind etwa 15 römische Ordines, den Rest bilden Meßgebete, Formeln für die Spendung der Sakramente und Sakramentalien, liturg. Traktate, Konzilskanones usw. A. hat sich der riesigen Aufgabe unterzogen, jedes einzelne Stück zu identifizieren, die Editionen zu vermerken und alle die Hss. seines Katalogs aufzuführen, in denen der gleiche Text vorkommt. So wird dieser 2. Teil nicht bloß für die Untersuchung über die Ordines, sondern für die liturgiegeschichtl. Forschung jeder Art zu einer Fundgrube allerersten Ranges. — Im 3. Teil (467—548) entwirft A. ein Bild von der Geschichte — nicht der einzelnen Ordines (diese Aufgabe kann natürlich erst im Anschluß an die Textedition gelöst werden), sondern der Ordinessammlungen. Jetzt begreift man, warum A. im 2. Teil den Gesamtinhalt der Hss., nicht bloß die Ordines allein, so sorgfältig geprüft hat. Von den Übersichten, die dort niedergelegt sind, kann ja nun abgelesen werden, in was für Textverbindungen die röm. Ordines zwischen 750 und 1000 aufgetreten sind. Es gehörte freilich der Scharfsinn A.s dazu, um dabei all die wichtigen Erkenntnisse zu gewinnen, die im 3. Teil niedergelegt sind. Die wichtigsten versuche ich in den folgenden 5 Punkten zu charakterisieren: 1. Die älteste Ordinessammlung, die uns durch die von A. herangezogenen Hss. bezeugt ist, umfaßt 6 Ordines; sie haben die Liturgie der Messe, der Taufe, der Karwoche, der Reliquiendeposition, der Ordinationen und des Offiziums zum Gegenstande. Diese Sammlung — vom Vf. als Sammlung A oder (m. E. weniger glücklich) als Sammlung von Montpellier bezeichnet — enthält also im wesentlichen alles, was ein Kleriker wissen mußte, um die authentische röm. Liturgie richtig vollziehen zu können. Ursprünglich war sie wohl als selbstständiges Büchlein im Umlauf. Ob sie schon in Rom oder erst auf fränkischem Boden zusammengestellt worden ist, ist unsicher, das letztere aber immerhin wahrscheinlicher. 2. Neben A muß nach den Hss. bald eine andere Sammlung getreten sein, die 9 Stücke umfaßt. Auch hier sind alle wichtigeren Akte der Liturgie durch einen röm. Ordo vertreten, aber dazwischen stehen rein gallikanische Stücke. Diese 2. Sammlung versucht also, den besonderen Bedürfnissen der fränk. Kleriker Rechnung zu tragen; A. bezeichnet sie daher als gallikanisierte Sammlung oder Sammlung B. 3. Die weitere Entwicklung ist durch 2 Tendenzen bestimmt: die fränk. Bischöfe finden es unbequem, daß sie für ihre Amtshandlungen sowohl Sakramentar wie Ordosammlung nötig haben; sie wünschen daher beides in einem einzigen Buch vereinigt zu sehen; die fränk. Kleriker anderseits, die seit dem 8. Jh. alljährlich vor dem Bischof ein Examen über ihre Funktionen abzulegen haben, wünschen sich ein Buch, das ihnen den Prüfungsstoff in geeigneter Form an die Hand gibt. Unter dem Einfluß dieser beiden Tendenzen erwachsen aus den Sammlungen A und B — teilweise auch unter Benutzung von Ordines, die in A und B nicht enthalten sind — zwei verschiedene neue Buchtypen: einerseits das Pontifikale, das Rubriken und Formeln zusammenfaßt und für den praktischen Gebrauch bestimmt ist; anderseits das liturg. Handbuch, das Rubriken, Formeln und erklärende Traktate aller Art vereinigt und im wesentlichen ein Bibliotheksbuch darstellt. 4. Um 950 stellt ein deutscher Kleriker auf Grund der bis dahin ausgebildeten Ordinessammlungen ein neues Buch her, das sowohl die Eigentümlichkeiten des Pontifikale- wie die des Lehrbuchtyps aufweist und dem A. den Namen „Römisch-deutsches Pontifikale des 10. Jh.“ gegeben hat. Die hier vereinigten Ordines sind teils rein röm., teils solche, die aus der Anpassung von röm. Ordines an gallische Traditionen hervorgegangen sind. Zu den letzteren gehört auch der durch Hittorps Edition bekannt gewordene sog. *Ordo Romanus antiquus*, der eben in dieser Verbindung zum ersten Male auftritt und übrigens auch nur im Rahmen dieses Pontifikales bezeugt ist. Der letztere muß, wie A. schon früher

nachwies (Rev. des sciences rel. 5 [1925] 642—650; diese Arbeit ist in A.s Literaturverzeichnis S. XIII vergessen), um 950 entstanden sein. Da nun aber die älteste (ihrerseits schon durch mehrere Abschriften vom Original getrennte) Hs. des „Römisch-deutschen Pontifikale“ ebenfalls noch aus dem 10. Jh. stammt (Cod. Lucca 609), muß das Gesamtwerk sehr bald nach dem Teilstück, also gleichfalls um 950, geschaffen worden sein. Die Frage, wo der *Ordo antiquus* und wo das ihn einschließende Pontifikale entstanden ist, hat A. m. E. überzeugend gelöst: beide gehen auf einen — vielleicht auf einen und denselben — Mönch von St. Alban in Mainz zurück. Den Beweis liefert für den *Ordo antiquus* der dort vorkommende sanktgallische Hymnus *Humili prece*, in dem das Heiligenpaar Othmarus und Gallus durch Albanus und Theodulus ersetzt und eine neue Strophe mit den Heiligennamen Disibodus und Bonifatius eingeschaltet ist; für das Gesamtwerk ist außerdem beweiskräftig die Tatsache, daß von 29 Hss., bei denen sich die Herkunft des Archetypus bestimmen läßt, 19 unmittelbar nach Mainz oder doch in die Mainzer Provinz weisen. 5. Aus den Hss. geht hervor, daß die neue Sammlung sich mit außerordentlicher Schnelligkeit über Deutschland, Frankreich, England verbreitet hat, eine Erscheinung, die bei der führenden Stellung der Mainzer Metropole und ihrer Beziehungen zum Kaiserhause — 954—968 hat ein Sohn Ottos I., Wilhelm, den erzbischöfl. Stuhl inne — durchaus verständlich ist. Für den Anfang des 11. Jh., vielleicht schon für dessen 1. Drittel, ist das neue Buch auch in Italien hsl. nachweisbar (Cod. Alessandr. 173 mit seinen Abkömmlingen Cod. Cassin. 451 und Cod. Vallic. D 5, von denen wenigstens die beiden letzteren sicher auf ein stadtröm. Exemplar zurückgehen); es muß also zwischen 950 und 1000 über die Alpen gekommen sein. In außerordentlich spannenden und wertvollen Ausführungen, in denen ein reiches und noch wenig beachtetes Material verwertet ist, macht A. es zum mindesten wahrscheinlich, daß das neue Pontifikale unter Otto I., der 951—952, 961—965 und 966—972 mit einem zahlreichen Stabe von Reichsbischöfen in Italien weilte und diese Zeit nicht zum geringsten mit kirchlichen Reformen ausfüllte, in Rom und anderen Städten Italiens übernommen worden ist. Die von A. berührte Tatsache, daß der Päpstl. Stuhl noch 998 dem Kloster Reichenau die Verpflichtung auferlegt, als Gegenleistung für die Gewährung der Exemption und anderer Privilegien bei jeder Abtskonsekration u. a. einen *Liber sacramentorum* zu liefern (*Germ. Pontificia* II 1, 152 nr. 12), beleuchtet blitzartig die Lage, in der sich Rom am Ende des 1. Jhrt. befand: die bodenständige röm. Liturgietradition ist infolge der heillosen Verwilderung aller Verhältnisse völlig abgerissen und die Kurie muß bei den Trägern der röm.-fränk. Liturgie Anschluß suchen. Kein Wunder also, daß sich Ende des 11. Jh. Stücke des Mainzer Buches in einer Gregor VII. nahestehenden kanonistischen Sammlung und in einer auf Petrus Damiani zurückgehenden Folge von Gebeten für die Kreuzverehrung finden, daß der Prior Bernhard um 1145 in seinem *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis* das Pontifikale von Mainz wie eine bekannte Autorität zitiert und daß die späteren Pontifikalien, nämlich das röm. Pontifikale des 13. Jh., das Pontifikale des Wilhelm Duranti und das neuzeitliche *Pontificale Romanum* im Grunde nichts anderes darstellen als sukzessive Umarbeitungen jener Sammlung, die der Mönch von St. Alban in Mainz geschaffen hat. — A.s Werk muß als außerordentlich wertvolle Pionierarbeit begrüßt werden; sie wird der liturgiegeschichtl. Forschung nachhaltige Impulse geben.

Th. Kl. [299

C. Lambot OSB, *North Italian Services of the Eleventh Century, Recueil d'Ordines du XI^e Siècle provenant de la Haute-Italie* (Milan, Bibl. Ambros. T. 27 sup.) (Henry Bradshaw Society vol. LXVII. Ldn. 1931). Dom G. Morin hat in seiner Arbeit *Un ordo scrutiniorum de type inconnu jusqu'ici* (Rev. Bén. 39 [1927] 56—80) auf eine seiner vielen Entdeckungen aufmerksam gemacht, die diesmal unsere Kenntnis der Skrutinienordnungen wesentlich erweitert. Ganz zu Ende kündigt er eine Ausgabe des ganzen Kodex an. L. legt uns diese nunmehr vor. Die Einleitung

(XI—XLII) beschreibt Hs. und Inhalt und spürt alles nur mögliche Parallelmaterial auf. Was die Meisterhand G. Morins bereits in vortrefflicher Skizze herausgestellt hatte, rundet sich hier zum Bilde. Soweit die Hs. die Skrutinienordnung betrifft, ist sie bereits Jb. 7 Nr. 313 vertreten. Es sei dazu nur bemerkt, daß L. fol. 3—5 nicht *Sabbato in primo scrutinio* zuteilt, sondern als Ordo für eine Privattaufe möchte aufgefaßt wissen. Der Taufordo (XXXIV ff.) gehört seiner Herkunft nach nicht zu der Skrutinienordnung, ist vielmehr enge verwandt mit jenem des Gelasianum s. VIII und noch mehr dem des Ordo Romanus antiquus M. Hittorps. Der übrige Inhalt der Hs., vor allem der Ritus der Beichte, der der hl. Ölung und der Exsequien war auch bereits von G. Morin (a. a. O. 57) kurz angezeigt. Die Antiphon in *Paradisum* (XLIII) dürfte wohl nicht in Mailand entstanden, sondern scheint aus dem Griech. übersetzt zu sein. Das Vorkommen sowohl in Nubien (cf. H. Junker, *Die christlichen Grabsteine Nubiens* in Zschr. f. ägypt. Sprache u. Altertums. 60 [1925] 142) als in Mailand läßt sich am ehesten durch den gemeinsamen Nenner Byzanz verstehen. Brauchbare Indices der Bibelstellen, der Formeln, der Worte und Wortverbindungen und das Verzeichnis des Inhaltes erschließen den wichtigen Text bis in seine Einzelheiten. Der Herausgeber wie die H. B. S. haben sich mit dieser muster-gültigen Ausgabe alle Liturgiker zu Dank verpflichtet. O. H. [300]

G. Morin, *Le Missel de Payerne* (Studien zur Schweizer. Kirchengesch., Prälat J. P. Kirsch zum 70. Geburtstag gewidmet [Freiburg Schweiz 1931] 22—32 = Zschr. f. schweizer. Kirchengesch. 25 [1931] 102—111) gibt einen Überblick über die Reste eines im 11. Jh. in beneventan. Schrift (vom sog. Bari-Typ) geschriebenen und reich dekorierten Vollmissales von dem ungewöhnlichen Format 435×310 mm. Die insgesamt 15 Fragmente befinden sich teils in Zürich teils in Payerne. Die Züricher Stücke enthalten, teilweise verstümmelt, die Messen vom Dienstag, Mittwoch und Donnerstag der Karwoche; die Fragmente von Payerne die ebenfalls lückenhaften Messen von Joh. Bapt. (24. VI.), Translatio S. Benedicti (11. VII.), Nabor et Felix (12. VII.), Praxedes (21. VII.), Apollinaris (23. VII.), Transfiguratio (6. VIII.), Laurentius (10. VIII.) und von den beiden Sonntagen unmittelbar vor und nach dem Feste des hl. Michael (das Fragment mit den letztgenannten beiden Messen ist bereits von M. Besson, *L'Art Barbare dans l'ancien diocèse de Lausanne* [Lausanne 1909] 219—223 in Faksimile publiziert und kommentiert worden). Dieses merkwürdige Vollmissale, das sogar die Neumen für die Gesangstexte enthält, weist unter anderem folgende Eigentümlichkeiten auf: dreifache Schriftlesung (1 und 2 durch das Graduale, 2 und 3 durch das Alleluja getrennt) und zwar zum Teil unter Verwendung freier Kompositionen von Bibeltexten; zwischen Evangelium und Offertorium eine *oratio post evangelium*; die Präfation als *prex* betitelt und immer propria. Die Formeln sind z. T. unbekannt. Es bestehen einige Berührungen mit dem Palimpsestsakramentar von M. Cassino; aber das letztere ist „plus romain“. M. vermutet, daß der hl. Ulrich von Cluny, Prior von Payerne, das Missale aus Unteritalien mitgebracht hat. Th. Kl. [301]

C. R. Morey, E. K. Rand u. C. H. Kraeling, *The Gospel-Book of Landevennec in the New York Public Library* (Art Studies 8,2 [Cambridge 1931] 225—286, 40 Tafeln). Dieses Evangelienbuch, das für die Abtei Landevennec in der Bretagne in der 2. H. des 9. Jh. geschrieben worden ist, stammt aus der reichhaltigen Sammlung des Sir Thomas Philipps in Cheltenham (England) und gehört seit 1926 der New York Public Library. Die Seiten 144—152 der Hs. enthalten einen *Comes*, den C. R. Morey beschreibt und mit 3 liturg. Büchern derselben Art vergleicht, nämlich mit dem aus Aachen, dem Bernwards von Hildesheim und dem von Murbach und mit dem gegenwärtig gebräuchlichen röm. Kalender. Er gibt auch eine Erklärung für die Anführung einiger bes. überraschender Feste im *Comes*: des der hl. Brigida von Kildare (1. II.), des hl. Guénolé, Gründers von Landevennec (3. III.), des hl. Benedikt (21. III.), der Translation des hl. Guénolé (28. IV.), der *Dedicatio* der Kirche in

Landevennec (13. V.), des hl. **Samson** von Dol (28. VII.) und der *Festivitas omnium sanctorum* (1. XI.). L. G. [302]

K. Preisendanz-O. Homburger, *Das Evangeliar des Speyrer Doms. Bilderhandschrift des 12. Jahrh. in der badischen Landesbibliothek Karlsruhe* (Lpz. 1930). Das Evangeliar, bisher als Cod. Bruchs. I. bezeichnet, trägt den Namen eines *Conradus custos*; dieser sei, meint Pr., identisch mit dem Speyrer Bischof Konrad IV. von Tanne (1233—36), der früher Propst zu Worms-Neuhausen gewesen ist und wohl auch später am Speyrer Dom dieses Amt bekleidet hat; nach Neuhaus. weise auch das Perikopenverzeichnis mit der Heraushebung des Festes des hl. Cyriacus als Ded. eccl. Wie die Nachtragung der *Conv. S. Pauli* beweist (Schreiben Innozenz' III. an den Wormser Bischof Liupold über dieses Fest), muß die Hs. 1197/8 in Auftrag gegeben worden sein. Konr. hätte also bei seiner Umsiedelung von W. nach Sp. seiner bisherigen Propstei die Hs. wieder entzogen; Beispiele einer solchen Handlungsweise bringt Pr. S. XXIII (Bisch. Eginhard bringt liturg. Hss. von Limburg nach Speyer). S. XXIV: Eine große Zahl liturg. Werke weist auf Schenkungen an den Speyrer Dom; mehrere solcher Prachtbände werden aufgeführt. Über die gottesdienstliche Verwendung des Evangelistars gibt das „Glöcknerbuch“ des „Karsthans“ im 15. Jh. Auskunft (ein Dokument, das für die Kenntnis gottesdienstlicher Feiern und Zeremonien im Speyrer Dom außerordentlich wichtig ist): das Buch spielt seine Rolle bei den feierlichen Prozessionen der Domgeistlichkeit; früher aber wurde es wohl auch zum Lesen benutzt, wie Spuren zeigen. S. XXXI ff. wird das wechselvolle Schicksal der Hs., namentlich während der Kriegszeit (Revolutionskriege) geschildert. S. XXXV erst folgt die Beschreibung der Hs.; sie ist von mehreren Schreibern hergestellt mit den Eigenarten von 2 „gothisierenden (!) Schulrichtungen“. S. XL wird ein Vergleich angestellt mit der Schreibart des Trierer Eusebius-Rufinus von 1191. Auch hier machen sich „westliche Einflüsse“ geltend. Weitere Abschnitte beschäftigen sich mit dem „Miniator“ und den Satzzeichen. Es folgen dann einige Beilagen, von denen vor allem die „Anmerkungen zum Inhalt“ (Bezugnahme auf das *Breviarium iuxta ritum et ordinem eccles. Wormatiensis* 1576), die Auszüge aus dem Glöcknerbuch des Karsthans (in die *Palmarum*, in *vigilia Paschae*, in die *Pasche*, in *jesto Corp. Chr.*, *Assumptio BMV.*) und (S. LV) „Bücher des Doms“ (Meßbücher, Antiphonarien) in Betracht kommen. — Im 2. Teil behandelt O. Homburger die kunstgeschichtl. Seite der Hs. u. zw. nach Miniaturen und Einband. (Interessant ist hier der angenommene Zusammenhang mit der spätbyz. Kunst über Oberitalien?) [303]

A. Duran i Sanpere; J. Sanabre, *Llibre de les Solemnitats de Barcelona*. Vol. I: 1424—1546 (Barcelona 1930). Vollständige Ausgabe der Hs. des histor. Archivs der Stadt, in der sich, zusammen mit dem Verzeichnis der Kosten, einige histor. Notizen befinden über die Feierlichkeiten, die in Barcelona mit Unterstützung der Gemeinde abgehalten wurden. Sehr oft finden sich Bemerkungen über relig. Zeremonien, bes. am Fronleichnamfest. J. V. [304]

P. Ruf, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*. III. Bd. 1. T.: *Bistum Augsburg* (Mittelalterl. Bibliothekskataloge hg. von 6 deutschen Akademien III, 1 [München 1932]). Es ist ein dankenswerter Entschluß der Leitung, die Herausgabe der Kataloge dadurch zu beschleunigen, daß der 3. Band, der die Bistümer Augsburg, Eichstätt und Bamberg umfassen soll, geteilt und zunächst nur der Augsburger Teil gedruckt wurde. Der Überblick über das Material wird dadurch wesentlich erleichtert, und dem Eindringen in die zahlreichen und interessanten Einzelheiten steht die große Masse eines schweren Bandes nicht hindernd entgegen. Wir können also nach verhältnismäßig kurzer Zeit der Besprechung des von P. Lehmann bearbeiteten 2. Bandes (Erfurt) — Jb. 8 Nr. 270 — eine solche der von P. R. besorgten Herausgabe der Augsburger ma. Bibliothekskataloge folgen lassen. Methode und Anlage sind gegenüber den früheren Bänden die gleichen geblieben.

Besonderes Gewicht und besondere Sorgfalt legt R. auf die bibliotheksgeschichtl. Einleitungen zu den einzelnen Katalogen; sie bieten außerordentlich viel wertvolles Material, u. zw. nicht bloß zur Bibliotheksgeschichte (vor allem auch durch eine glänzende Bibliographie), sondern auch zur Kloster-, Geistes- und Kulturgeschichte überhaupt. Ohne diese gründlichen Einleitungen wären die einzelnen Kataloge ohne den großen inneren Zusammenhang, und außerdem führen sie uns — auch den Liturgiehistoriker — zu anderen Gebieten jenseits der reinen Bibliotheksgeschichte; sie sind wertvolle Beiträge zu einem Überblick über die ma. Geistesgeschichte innerhalb der behandelten Diözese. Wir heben aus den einzelnen Abschnitten heraus, was sich sowohl in diesen Einleitungen selbst als auch in den alten Katalogen an liturg. Gut findet. Zu Ergänzungen oder Berichtigungen besteht bei der Gründlichkeit und Sachkenntnis des Hg. wohl kein Anlaß. Bei Andechs (S. 1 ff.), das 1455 von Tegnersee (vgl. o. Nr. 288) aus besiedelt wurde, ist erwähnt, daß auch die nötigsten Bücher (z. B. *duos... libros missales sec. rubricam Romanam*) vom Mutterkloster geschenkt wurden, ferner das Graduale des Joh. Heseloher (vgl. Nr. 320). — Das Domkapitel Augsburg (S. 8 ff.) — Gründungszeit wirklich s. IV? — bietet uns eine reichere Auslese, so das Evangeliar Bischof Hantos s. IX i (= Clm 23 631), das angeblich vom hl. Ulrich selbst geschriebene Evangeliar Clm 23 630 s. XI; aus der Schreibschule des XI. Jh. stammen das Sakramentar Donauesch. Cod. 193 und London Harl. 2908, ein Missale; für Bischof Hermann (s. XI/XII) schrieb Diemot v. Wessobrunn einen *Liber officialis cum baptisterio*; s. XIV sind verschiedene gottesdienstl. Bücherstiftungen von Domherren bekannt (Diurnale, Psalter, Missalien z. B. des Eberhard v. Randegg [† 1396]). Kardinal Peter von Schaumburg (1424—1469) sucht den Mangel an gottesdienstl. Büchern zu beheben (S. 10). Hsl. Liturgica, die wohl aus der Domsakristei stammen, befinden sich heute in der Stadtbibl. Augsburg und in Dillingen. Das S. 15 ff. veröffentlichte Bücherverzeichnis des Bischofs Embrico (1063—75) in Clm 3727 enthält viele liturg. Bücher, u. a. ein *Antiphonarium cum ymnario, quod traditum est pro missali s. Gertrudi* (d. h. St.-Gertrud-Stift in Augsburg). Ebenso verzeichnet der *Thesaurus s. Mariae* (S. 18) zahlreiche Liturgica (z. B. 8 Missalien), vor allem aber auch liturg. Gegenstände und Kleidungsstücke. — S. 21 ff. über das Karmeliterkloster St. Anna. Hier ist die Ausbeute für uns gering; die 3 veröff. Kataloge sind aus dem spätesten MA. Vom Provinzial Joh. Weylhammer († 1472) wird berichtet, daß sich in seinem Nachlaß ein kostbares zweibändiges Brevier befunden habe. Beim Kollegiatstift St. Moritz (S. 35 ff.) erscheint der Sequenzendichter Joh. Molitoris († 1482) (vgl. Jb. 9 Nr. 268, 10 Nr. 432) und ein Brevier unter den erhaltenen Hss. Der Katalog über die Schenkung des Pfarrers Berthold Perner von St. Stephan um 1490 verzeichnet: *pars yemalis et unum commune yn papiro*, die Schenkung des Hartmann Onsg (um 1430) eine *glosam psalterii que dicitur Collecterius*; das Büchervermächtnis des Domdekans Leonh. Gessel (1465) (S. 40) spricht von einer Stiftung *ut officium speciale de sancta Barbara virgine instituat*; einiges auch in der kleinen Schenkung des Gg. Goppold (1420) auf S. 41. — Während in einer Schenkung eines Pfarrers Theoderich für das Kanonissenstift St. Stephan (1172) nur ein *liber matutinalis* hervortritt (S. 42), bringt der Abschnitt über das Benediktinerkloster (S. 43 ff.) eine reiche Ausbeute; so erwähnen die Prolegg. schon das *Evangelistarium pretiosissimum* des Domkustos Herimannus (1143), ferner (S. 44) die von Johann v. Vischach († 1366) geschriebenen Gradualia und das Antiphonar, S. 45 das von Gg. Zikel für Wilh. Wittwer geschriebene Brevier, S. 46 f. mehrere vom Kalligraphen Leonhard Wagner († 1522) geschriebene lit. Bücher, von denen (S. 48) das 1489/90 geschriebene Antiph. der Mönch Konrad Wagner mit Miniaturen schmückte; Joh. Hernlein schrieb noch 1576 ein Brevier für das Katharinenkloster in Augsburg. Abt Melchior von Stamham machte sich (S. 49) bes. um die Bibliothek verdient, auch durch Anschaffung lit. Bücher (*iuxta chorum monasterii Mellicensis*). Mehrere lit.

Büchertitel bringt das Verzeichnis der Schenkung Werinhers (um 1130), darunter einen *ordinem presbiterorum* (S. 57, 28). Ref. darf vielleicht an dieser Stelle zur Bibliotheksgeschichte von St. Ulrich und Afra hinweisen auf die Beziehungen zum Kloster Lorch (OSB), das ehemals auch zur Diözese Augsburg gehörte. Clm 4431 (*Vita S. Afrae metrica*, demnächst von mir hg. in der Hist. Vjschr.) ist 1489 abgeschrieben aus einem älteren Kodex von Lorch u. zw. für den Mönch Wilhelm Wittwer, der die Blätter den von ihm selbst geschriebenen *Meditationes* (jetzt Augsb. Stadtbibl. 3) beigegeben hat. Ferner macht mich Herr Dr. Ruf selbst aufmerksam auf A. Halm, *Katalog über die Musikcodices des 16./17. Jh. auf d. kgl. Landesbibl. in Stuttgart* (Langensalza 1902) S. 50 ff.: Nr. 65 s. XVII ist ein Graduale aus dem Kloster Lorch, geschr. v. einem Fr. Laurentius Utenriedt aus Blaubeuren; die Noten schrieb P. Bernhard (richtig Leonhard [s. o.]) Wagner von St. Ulrich und Afra. — S. 63 ff. über Benediktbeuern. Auch hier bringt die Einl. mehrere uns interessierende Notizen, so S. 64, 17 den Tausch eines Meßbuchs gegen einen Weinberg in Bozen v. J. 1074, S. 66 die bei dem Brande von 1490 vernichteten lit. Bücher, S. 67, 35 die letzten lit. Werke, die in B. geschrieben wurden (unter Abt Mathias 1521—38). Das Verzeichnis der von Abt Ellinger aus Tegernsee mitgebrachten Bücher v. J. 1031 (S. 73) zeigt mehrere Liturgica, das Schatz- und Bücherverzeichnis unter Abt Gothein 1052 (S. 74) 4 Missalien, ein Katalog s. XIII (S. 76, 18) einen *Prudencius ymnorum, Tres ymnarii* (77, 13), *Musicum antiphonarium et musicum graduale* (77, 15), *quinque missales libri integri ad sacramenta pertinentes et unum collectarium* (77, 19), endlich (77, 25 ff.): *Officialia duo* ... *IV psalteria et duo benedictionalia et breviarium unum. Liber letaniarum. Duo libri matutinales* ... *libellum pro defunctis*. — Der Bibliothekskatalog des Karthäuserklosters Buchheim um 1450 verzeichnet (S. 95, 22): *De missarum celebrationibus* und (95, 27): *De missis votivis Indaginis*, (S. 98, 2 ff.) Passionalien und Martyrologien, ferner (S. 98, 18) *de officio trium dierum ante pascha*, eine *Expositio misse cum questionibus* (100, 14), *Exp. super totius misse officium* (100, 20), *Declaracio cerimonialium in divino officio* (100, 23), *Glosa sequenciarum* (100, 34), *Sequencie et ymni cum glosa, Graduale cum expositione* (100, 36), *Psalterium theutonizatum* (101, 5), *Psalt. glosatum* (101, 15). — Vom Augustinerchorherrenstift Diessen wird S. 102, 11 erwähnt der Senior Heinrich († 1313), der eigenhändig *matutinale librum* schrieb, der Propst Joh. Zallinger (s. XV), der seine Chorherrn (bes. Peter Hirß) zum Schreiben auch liturg. Bücher anhielt (103, 16 ff.), das Missale des Pfarrers Christoph v. Scheuring (104, 6) und das des Gg. Üppisch v. München (104, 8), bei der Schenkung der Markgräfin Sophie von 1228 (S. 107, 10 f.) ein Missale, ein Matutinale, ein Psalterium, in der Liste der von dem Chorherrn Ulricus geschriebenen Bücher 1324 (107, 19 ff.) *duo gradualia et duo nova antiphonaria musicalia et kalendarium*. — Ein Schatzverzeichnis des Benediktinerklosters St. Mang in Füssen s. XI zeigt *Missalia III, tres epistolarii absque evangeliis et unum volumen evangeliorum sine epistolis* (117, 38 f.), *Gradualia* (117, 41), *Sequentiarii*, *Antiphonarii* (118, 1), *Ymnarii* (118, 2); in einer Bücherschenkung des Kard. Peter von Schauenberg von 1460 für St. Mang erscheint (S. 119, 38) eine *Glosa psalterii*. — Das Inventar der Wallfahrtskirche St. Leonhard zu Inchenhofen weist (S. 124, 22) mehrere liturg. Bücher nach (Missalien, Obsequialien, Gradualien, Hymnarien), ferner (S. 125, 14) eine *glosa ymnorum et sequenciarum*. — Beim Zisterzienserkloster Kaisheim (S. 126 ff.) interessieren uns die von Bruder Werner von Eichstätt geschriebenen *Gradualia* und *antiphonaria* (S. 126, 30/2), ferner die von Abt Konrad Reuter (1509—40) erstellten gottesdienstl. Bücher (z. B. das Antiphonar Clm 28 150) (S. 129, 1 ff.), die Liturgica im Verzeichnis des Fr. Augustin Strebel vom 13.—18. Jh., die jüngsten, 2 Gradualien, von Str. selbst geschrieben; die von Str. gegebene Liste der 1800 von den Franzosen entwendeten Werke enthält auch liturg. Hss. (S. 130, 6 f.), z. B. ein *Brev. Cisterciense*

und *Coloniense*. Eine kleine Ergänzung zur Bibliotheksgeschichte: L. Reindl, *Gesch. d. Klosters Kaisheim* (o. J.) berichtet S. 33, daß 1278 ein Abt (?) an das Kloster K. ein Buch verpfändet habe, „Joseph genannt“. Welche Bewandnis hat es wohl damit? — Das Verzeichnis der im Chor von St. Mang in Kempten liegenden Bücher um 1483 (S. 139 f.) ist ob seiner Sprache originell; so z. B. 140, 15 *der antiffonari summerszit* oder 140, 22 *ain psalter mit ympßen und mit vigilg*, 140, 29 *das pûch, do man die letzgen auß list*, 140, 30 f. *ain biechlin, in dem staut das 'Popule meus'*, 140, 34 *dos biechli, do man die kind auß teufft*. — Ein Resignationsprotokoll von Kirchheim 1436/7 weist ein Passionale und mehrere Lektionarien auf (S. 145, 10 f.). — Auch die sog. Schenkung der Kisyla für Kochel (vgl. Jb. 9 Nr. 255) spricht (S. 148) von liturg. Büchern. — Im Kreuzherrenkloster zu Memmingen (S. 149 ff.) finden sich Aufzeichnungen über Bücher, auch liturg. Charakters, die die einzelnen Spitalmeister (Konrad v. Senden u. a.) vorgefunden bzw. erworben haben. — Bücher für den gottesdienstl. Gebrauch erscheinen auch in den Nachrichten über die Pfarrkirche St. Georg zu Nördlingen (S. 154 ff.), z. B. S. 154, 24 *ein messbüchlein daz gehört in die reisz* oder in dem Bücherinventar von 1471 Meßbücher für verschiedene Meß-Stiftungen (S. 155, 17 ff.), mehrere *antiffanarii* (oder *antiffinarii*) ... und *uß dem clainen singt <man> das 'Fenite' uß im kor* (S. 156, 5) und (156, 14) *ain meßbüch von try stucken ... und stend coleckt und gesang in dem ain büchlein*. — In einem Ausleihverzeichnis des Grafen Wilhelm von Oettingen um 1462 taucht auf (S. 158, 35) *ein gemaltz betbuch ... darinen oraciones standen*, und in einem Bücherverzeichnis desselben Grafen 1466/7 stehen am Schluß (S. 161, 23) verschiedene Liturgica, darunter z. B. *ain raifmeßbuchlin und ain special ... do ettwen fil uszogner meß in stond*. — Ein ganz ehrwürdiges Bücherverzeichnis von ca. 810 liefert uns das Benediktinerkloster Staffelsee; wie alle alten Kataloge enthält auch dieser liturg. Werke, mehrere *lectionarii* (S. 165, 38), mehrere *Libri sacramentorum* (40), *antejonarii* (43). — Von Thierhaupten sind hingegen wieder nur Verzeichnisse von 1456, 1479, 1485, 1488 erhalten, die freilich auch liturgische Titel zeigen, so S. 169, 6 *drew mespucher und ain clain mespuch*, mehrere *anttyffner* (169, 9/12), *ain taußpûchlin* (170, 7/8), *ain layisch meßpûch* (170, 19), *zwei mesbüch auf den alten form* (170, 38 f.), *zwei claine special, sümer- und wintertail* (171, 1), *ain gradual* (171, 2), *ain clains munich petpûchlin* (171, 4). — Reichen Stoff im allgemeinen und bes. auch für uns liefert Wessobrunn. Schon die geschichtliche Einleitung enthält wieder manches Einschlägige; so läßt Abt Petrus Pörstlein (1416—20) einen Lohnschreiber ein Antiphonar und Graduale anfertigen (S. 172, 29), Abt Paulus II. Rangk (1460—86) läßt ein Matutinale auf Pergament schreiben (172, 38 f.), sein Bruder Sebastian R., Pfarrer in Beuern (dessen Beziehungen zu Wessobrunn unter Abt Paulus u. a. auch durch *Metra pro quodam altari in Wessobrunn* — mit Autoren-Akrostichon — im Clm 4408, fol. 104 deutlich sind), vermacht ein Brevier (Clm 27416) *suo consobрино* M. Brebst; es kommt später an W. Bücheraufträge des 15. Jh. stehen dann auch 173, 7/10; lit. Werke schaffte auch an Abt Kaspar Goetz (1508—25), z. B. *ein gros korall in den kor* (173, 31). In einem Inventar nach 1533 steht eine Reihe gottesdienstl. Bücher (174, 23 ff.), z. B. auch *ain invitatoriibuch*, *II kyrieleysonbucher*, *2 versicularii* usw. Von den 8 hg. Katalogen enthält der aus s. XIe mehrere uns berührende Stücke, darunter einen *sequentionarius* und *Libri baptismales cum commendatione animarum* (178, 5 f.), ebenso die Verzeichnisse der von der Nonne Diemut geschriebenen Bücher, die wir hier nicht im einzelnen aufzählen wollen. (Vgl. J. Riedle, *Das ehemalige Nonnenkloster in W.* [Aus dem Pfaffenwinkel. Ein Heimatbuch. Weilheim 1926. S. 156 f.]). Es folgt ein Katalog um 1180 mit zahlreichen Titeln (z. B. 184, 34 *Romanus ordo*, 35 *Missale Snellonis* u. v. a.); das gleiche ist bei dem Verzeichnis der nach dem Brande von 1221 vorgefundenen Bücher der Fall; vgl. bes. S. 187, 23 ff. Im Verzeichnis des

Mönches Bozo (um 1240) begegnen uns lit. Titel S. 188, 30 ff.; 189, 7: *Liber de officio misse*; 189, 10: *Ordo misse S. Petri*; 189, 31 ff.: *Romanus ordo, ymnaria, benedictionalia* u. a. — So enthält auch dieser Band gleich seinen von P. Lehmann hg. Vorgängern reichstes und wertvolles Material und bietet auch dem Liturgiehistoriker eine Fülle von Anregungen. Der Band über Eichstätt soll in absehbare Zeit erscheinen. [305]

A. Mayer-Pfannholz, *Kunde von einem Freisinger Domherrn* (Altheimatländ 9 [1932] S. 5) veröffentlicht aus dem Traditionsbuch des Conradus Sacrista (1187) eine Streunotiz mit einem Verzeichnis von Büchern, die an einen Domherrn Eberhard von (Unter-)Weikertshofen ausgeliehen wurden; darin ein Band *super prosas*, was wohl = *glossae super sequentias* o. ä., wie sie z. B. in den Katalogen von Nr. 305 oft auftauchen. [306]

Die Landesbibliothek Kassel 1580—1930 hg. von W. Hopf (Marburg 1930). Der 2. Teil des Werkes, *Handschriftenschatze der L. K.* von G. Struck (dazu 19 Tafeln) beschreibt S. 55 ff. genau eine größere Anzahl von Mss., die liturgische Texte enthalten und außerdem durch ihre Ausschmückung und die Miniaturen für die liturg. Kunst wichtig sind, so das Graduale der Kaiserin Kunigunde, vom Kaplan Heinrichs II. 1020 geschrieben; dabei ein Anhang mit Tropen, Hymnen, Antiphonen usw. aus dem 12. Jh. (4^o Mss. theol. 15); Lat. Psalterium französis. Herkunft s. 14 mit Cantica, Symbolum Ath., Allerheiligenlitanei und Orationen (4^o Mss. theol. 35); Fritzlärer Psalterium s. 14 (4^o Mss. theol. 93); Niederländisches Stundenbuch (Getydenboek) s. 15 (8^o Mss. theol. 13); Gebetbuch des Herzogs Johann Albrecht von Mecklenburg (Breviarium Moguntinum) s. 15/6 (4^o Mss. math. et art. 50); Abdinghofer Evangeliar s. 11 (aus Helmarshausen?) mit am Schlusse f. 152^r—159^v beigegebenen Perikopenstücken (2^o Mss. theol. 60); Hardehäuser Evangeliar s. 11 mit reichen Miniaturen (Heriman von Helmarshausen?) und f. 137^r—147^r *Capitulare euangeliorum de circulo anni* (2^o Mss. theol. 59); 3 Fritzlärer Missalien s. 14 und s. 15 (2^o Mss. theol. 118, 114 und 132). O. C. [307]

E. Omlin, *Hartker von St. Gallen* (Studien z. Schweiz. Kgesch, Prälat J. P. Kirsch zum 70. Geburtstag [Freiburg Schweiz 1931] 146—153 = Zschr. f. Schweiz. Kgesch. 25 [1931] 226—233) stellt die Lebensdaten des Reklusen H., des Schreibers der Antiphonar-Hs. der gregorian. Offiziums liturgie Codd. 390 u. 391 der Stadtbibl. St. Gallen, zusammen. Seit 980 Rekluse, starb er 1011. Vielleicht war er auch am Cod. 339 (Meßantiphonar) tätig. Der Cod. Sangall. 915 (*Annales s. Galli maiores*) sagt S. 223:

*Hartker in melius mutatur ut opto reclusus.
Dexter in octaba sit bone Xpiste tua,*

was O. von der Weihnachtsoktav erklären will, die H. im Himmel feiern solle. Mir scheint vielmehr mit der *octaba Xpi* die *Ὀρθός* = *octaua* gemeint zu sein, d. h. das Leben in der Auferstehung (nach der patrist. Anschauung). O. C. [308]

J. Montebaur, *Studien zur Geschichte der Bibliothek der Abtei St. Eucharius-Matthias zu Trier* (Röm. Quartalschr. 26 Suppl.-H. [Freiburg i. B. 1931]). Die Arbeit zerfällt in zwei große Kapitel: 1. *Studien zur Geschichte der Entwicklung und Auflösung der Bibliothek*; 2. *Studien zum Katalog der Bibliothek* (= Stadtbibl. Trier Hs. 2229/1751 s. XVI, geschr. nach 1550, jedoch den Bestand einer früheren Zeit angehend). Auch liturg. Bücher kommen zur Sprache; z. B. S. 15 ein von einem Mönch Bernhard geschriebenes Missale (= T [Stadtbibl.] 665). Auffallend ist freilich, daß in der S. 17 gegebenen „Zusammenstellung der Werke, die nachweislich am Ende des 14. Jh. in der Bibliothek (von St. Matthias) vorhanden waren“, die Kategorie der Liturgica völlig fehlt. Sollte wirklich nichts nachzuweisen gewesen sein? S. 55 wird der große Katalog veröff., soweit er Hss. verzeichnet; leider sind die einzelnen Stücke nicht deutlich charakterisiert. Wir notieren aus Nr. 215: *de*

cantico novo; Nr. 400: *Rationale divinatorum officiorum Guilhelmi Duranti*; aus Nr. 404: *Propositiones declarate per Henricum Gorichen de venerabili sacramento; circa misterium misse*; aus Nr. 405 (= T 745): *Expositio misse Vincentii Gruner* (ebenso 408); es hätte sich verlohnt, diesen Autor irgendwo näher zu charakterisieren; er erscheint z. B. auch im großen Katalog der Erfurter Karthause hg. v. P. Lehmann (Jb. 8 Nr. 270) S. 413, 11. In Nr. 417 (S. 91) erscheint eine *oratio de b. Maria virgine Franconis scholastici meschen*; P. Lehmann, *Bemerkungen zu einer bibliotheksgeschichtlichen Arbeit* (Hist. Vjschr. 26 [1931] S. 608) stellt die Angabe richtig für den auch sonst bekannten Franco de Meschede. Übrigens müssen die von Lehmann hier gegebenen zahlreichen Verbesserungen und Ergänzungen, sowie die Abhandlung von Virgil Redlich OSB, *Zur Bibliotheks- und Geistesgeschichte der Trierer Abtei St. Matthias* (St. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O. 49 [1931] S. 448 ff.) stets neben der M.schen Arbeit her benutzt werden. — In Nr. 417 auch: *missa domini Johannis XX pape*. Nr. 428 zeigt: *Rosarium Jesu et Marie per septimane ferias distinctum cum orationibus ante et post celebrationem... tractatus de modo habendi devotionem circa eucharistiam...*, ferner Traktate von Bonaventura und Joh. Gerson über die Meßfeier. Auch die S. 99 ff. nach dem Katalog verzeichneten zahlreichen *Legende et passiones Sanctorum* müssen wir hier erwähnen, da sie zum großen Teil liturg. Zwecken dienten; Trierer Geschichte und Hagiographie ist dabei sehr vertreten. Nr. 546 (S. 105) weist eine *Letania Alberti magni episcopi ratissensis* (wirklich nicht *ratibonensis*?) *ord. praed. de sanctis* auf. Nr. 548 (= T 1375) *Carmina heroica Lamberti monachi de vita et miraculis s. Mathiae ap.*, Nr. 555 (= T 1376) u. a. *versiculi funebres de S. Martino eqs.* — 15/6 spricht M. von T 1341; der Cod. sei dem Kloster St. Matthias für irgendwelche Dienste übergeben worden, u. zw. von Ordensfrauen. Wann? ist nicht gesagt. Da ich durch das frdl. Entgegenkommen der Trierer Stadtbibl. die Hs. einsehen konnte, möchte ich gerade zu diesem in mancher Hinsicht interessanten Cod. mir einige Bemerkungen erlauben, die auch bibliotheksgeschichtlich von Bedeutung sein können. Zunächst muß zur Zeit des Cod. festgestellt werden, daß er in zwei große Hälften zerfällt; die zweite beginnt fol. 193^r. Der vorausliegende Teil (1—192^r) — *Vitae Ss. Patrum* — ist älter als der fol. 193 ff. M. Keuffer-G. Kentenich, *Beschr. Verz. der Hss. der Stadtbibl. zu Trier 8* (= *Verz. d. Hss. d. Hist. Arch.* [Trier 1914]) S. 11ff. verlegt die ganze Hs. ins „angehende 13. Jh.“, Pertz (Arch. VII 516) den 2. Teil in die Mitte des 12. Jh. M. E. fällt die 1. Hälfte noch in das ausgehende

A	d	ð	B	d	ð
fol. 3 ^r	38	—	fol. 196 ^r	16	16
fol. 26 ^r	25	29	fol. 202	—	31
fol. 53 ^r	33	14	fol. 216	18	28
fol. 92 ^r	45	13	fol. 218	4	34
fol. 123 ^r	42	2	fol. 241	7	26
fol. 189 ^r	39	16			

12., die 2. in das 1. und 2. Viertel des 13. Jh. Abgesehen von anderen deutlichen Indizien scheint mir das bes. aus dem Übergang des karolingischen d zum gotischen ð „mit liegendem Schaft“ klar zu werden, der sich im wesentl. (frühere Verwendungen z. B. bei Otloh abgerechnet) um diese Zeit vollzog. In beiden Teilen unserer

Hs. sind verschiedene Schriften angewandt; sie differenzieren sich auch in der Anwendung der d-Form. Vielleicht wird es uns durch eine Tabelle verständlich. (A = 1. Hälfte, B = 2. Hälfte von T 1341. Die ausgewählten Bll. tragen jeweils verschiedene Schriftzüge.)

Es zeigt sich, daß in A die *d*, in B die *ð* weit vorwiegen. Wenn fol. 26 sich ein kleiner Vorsprung des *ð* bemerkbar macht, so muß gesagt werden, daß davon allein 18 auf die Präpos. *ad* treffen, die sich in manchen Gegenden am frühesten der neuen Form bediente. (Ich habe z. B. daraufhin bes. den Cod. Berol. Theol. in fol. 368 = Val. Rose, *Hss. d. kgl. Bibl. zu Berl.* XIII, 2, 2 S. 702 Nr. 702, der sich genau auf s. XII e [ca. 1190] datieren läßt, durchgearbeitet und *ad* am häufigsten mit dem „unzialen“ *d* gefunden. Wie lokal differenziert diese Erscheinung ist, zeigt z. B. der Clm 19 411 — mit dem *Ludus de Antichristo* — von Tegernsee, der sicher nach 1186 geschrieben ist, weil fol. 20 der Brand von St. Emmeram erwähnt wird; hier bevorzugt die ganze Hs. schon das *ð* vor dem *d*. Jedoch steht *d* in der Regel noch am Anfang der Wörter, bes. vor *il*!) Außerdem zeigt gerade die Partie um fol. 26 in ganz A den flüchtigsten Charakter, während die Abteilungen, in denen das karol. *d* vorherrscht, monumentaler und kalligraphischer wirken wollen. In B dagegen zeigen auch schon die ganz kalligraphischen Seiten (z. B. 202) die neue Form. Übrigens ist auch bei den 14 *ð* auf fol. 53 *ad* 8mal vertreten. Ohne Zweifel ist nun B um ein paar Jahrzehnte jünger als A. Die von M., aber auch schon von Keuffer-Kentenich a. a. O. S. 12 abgedruckten Verse: *Summus honor celi* ... auf fol. 192^v und die Zeile *Mater Ide* ... auf fol. 193^r (unten) sind deutlich jüngeren Datums. Beide Einträge sind von der gleichen Hand geschrieben. Es scheint also, daß die beiden Teile A und B doch schon sehr früh, gleich nach der Niederschrift B, zusammengebunden worden sind (nicht erst 1768, wie Pertz meint), und daß bei dieser Gelegenheit die histor. Notizen eingetragen wurden. Wo aber die Hs. entstanden ist, läßt sich nur vermuten. Ein Nonnenkloster, das zu St. Matthias in bes. Beziehung stand, war St. German, das 1477 sogar nach St. Matthias inkorporiert wurde (Keuffer-Kentenich 8 S. 133). Doch kommt St. German auf Grund seiner geringen Bedeutung und wegen seiner späten Gründung — erst durch Erzb. Heinrich II. v. Vinstingen (1260—86) — wohl nicht in Betracht. Die Verse fol. 193^v scheinen jedoch mit ziemlicher Sicherheit auf ein Marienkloster zu weisen (*querunt inde sibi veniam te venerando piam*). Das Kloster Marienberg bei Boppard (gegr. 1125 [?]) stand in engsten Beziehungen zu St. Matthias, indem es dem dortigen Abt unterstellt war (vgl. Ch. de Stramberg, *Metrop. Eccl. Trev.* I [1855] S. 577; G. Reitz in Lex. f. Theol. u. K. II Sp. 471 verschweigt diesen wichtigen Zusammenhang). Es ist sehr wahrscheinlich, daß das Buch hier geschrieben wurde und von da nach St. Matthias kam; das muß nach der Niederschrift des großen, von M. edierten Katalogs gewesen sein, da auch Redlich a. a. O. S. 450 ff. den T 1341 mit keinem Titel des Katalogs identifizieren kann, und wahrscheinlich vor 1768. — Aus dem Inhalt der Hs. möchte ich nur ein paar Stellen der *Passio Palmatii* auf fol. 203 herausheben, da sie für den Einfluß des liturg. Stils auf die übrige kirchliche Prosa sprechen. Nur nebenbei ist der humanistische Einfluß erkennbar, wenn es heißt: *Auctori autem huius sceleris Maximiano non <in>congrue tunc potuit convenire, quod poeta canit de Cesare: Hic furor, hec rabies, hec sunt tua crimina, Cesar* (= Lucan, *Phars.* VII, 551; ed. Hosius³ verzeichnet diese Lesarten nicht). *Conspicis et gladios, qui toti sanguine madent* (= 560; die Lesarten weisen nach V = Voss. s. X). *Uulnera multorum totum fusura cruore* (= 566; der Vers ist mitten aus dem Satz gerissen). Dann wird fortgefahren: *O beata civitas, que tot et tam preclaros in uirtutibus filios genuisti et legitimi certaminis corona coronatos celesti iherusalem obtulisti, — o gloriosa patria que tam potentes apud deum passionis victoria patronos habere*

meruisti (also doppelte relativische Prädikation!), *quis* usw. Am Schluß des Abschnitts: . . . *preces laudes hostias ei frequenter offerre gauderet.* [309]

G. Kentenich, *Beschreibendes Verzeichnis der Stadtbibliothek zu Trier. 10: Die philologischen Handschriften* (Trier 1931). In den Nachträgen Hinweise auf liturg. Schriften; z. B. S. 83 zu Nr. 2314: *Rituale mon. S. Benedicti* (s. XV) (*In electione abbatis, benedictiones ornamentorum altaris et sacrorum vestimentorum, in quibus abbas fulcitur stola et baculo pro pallis altaris, in professione noviciae, de benedictione abbatis, de ben. abbatissae, bened. campanarum, de episcopo consecrando*). S. 84 Nr. 2313 = *Directorium ord. Cisterc.*, ebenso 2315; Nr. 2317 *Calend. Psalt., Commune Ss., Propr. s. Maxim.* S. 90 Nr. 1868 *Speculum misse.* [310]

O. Dobiasche-Rojdestvenskaia, *Questions corbéennes* (Stud. z. lat. Dichtg. d. MA. Ehrengabe f. Karl Streckker. Hg. v. W. Stach u. H. Walther¹ [= H. 1 d. Schriftenreihe d. Hist. Vierteljahrschr. Dresden 1931] S. 18—28). Die Vf. kommt S. 21 — beim Zusammenhang Péronne-Corbie-St. Riquier — auch auf den Leninigrader Cod. s. IX Q. v. I N 56 zu sprechen, ein Corbier Kalender, wo ein Kommentator die Festtage von Péronne und St. Riquier (St. Furseus, St. Richarius, St. Vigor u. a.) eingetragen hat. [311]

B. Kraft, *Die früh- und hochmittelalterlichen Handschriften der bischöfl. Ordinariatsbibliothek in Augsburg* (Schwäb. Mus. 1931 S. 129—155). K. setzt in diesem leider einstweilen letzten Heft der gediegenen Zeitschrift seine Jb. 9 Nr. 246 und Jb. 10 Nr. 368 angezeigten Forschungen fort. Wir erwähnen S. 135 das Evangeliar von Benediktbeuern = OB Hs. 15 s. IX/X — „ein kirchlicher Prachtband des frühen MA“; dazu die Perikopenstudien S. 138 ff. (italienische Beziehungen!); S. 146 ff. eine Reichenauer Bilderhs. = OB Hs. 15 a mit Evangelienabschnitten für die Feste des Kirchenjahres und der Heiligen wie für die einzelnen Ferien s. XI i. Auch hierzu ausgedehnte Perikopen-Untersuchungen und -vergleiche (enge Verwandtschaft mit den Reichenauer Codd.). S. 153 ff. ein Augsburger Perikopenbuch = OB Hs. 25 (jetzt Diözesanmuseum bzw. Maximiliansmuseum), wie die vorige Hs. mit Evangelientexten für die Sonntage, die wichtigsten Feste und Ferien des Jahres s. XI/XII; die Hs. gehörte wahrscheinlich zu einer Johanneskirche, wohl zu der von Augsburg selbst; auch hier werden eingehende Vergleiche mit anderen liturg. Büchern angestellt. [312]

P. Lehmann, *Verschollene und wiedergefundene Reste der Klosterbibliothek von Weißenau* (Ztrbl. f. Bibliotheksw. 49 [1932] 1—11). Aus der ehem. Bibliothek des Prämonstratenserklosters W. bei Ravensburg haben sich verschiedene bisher vergebens gesuchte Mskr. gefunden. Sie enthalten auch liturg. Dinge. So z. B. die in Florenz (Samml. v. Ant. Olschki) befindliche Hs. einen Hymnus *de S. Nicolao*, inc. *Creaturae factor omnis*. Die meisten Codd. wurden in Leningrad entdeckt; L. beschreibt sie S. 3 ff. Cod. Ermitage lat. no. 13 ist ein *liber matutinalis*; no. 20 enthält einen *modus in pontificalibus paramentis celebrandi missam*. Der in Erm. lat. no. 5 enthaltene „älteste Bibl.-Katal. des Klosters W.“ s. XII/2 verzeichnet (Lehm. S. 9) auch eine ganze Reihe von liturg. Büchern. [313]

¹ Aus dieser uns zugegangenen Festschrift, die eine würdige Ehrung des verdienstvollen Philologen und zugleich einen verheißungsvollen Anfang einer wichtigen Schriftenreihe bildet, haben wir in diesem Bericht mehrere Aufsätze auswählen und besprechen können. (Vgl. u. Nr. 389, 390/1/2/3.) Manches Stück ist aber auch ohne bes. Beziehung zur Liturgie von allgemeiner kultur- und geistesgeschichtlicher Bedeutung, so daß wir hier bes. darauf hinweisen möchten: F. Ermini, *La fine del mondo nell' anno mille e il pensiero di Odone di Cluny* (S. 29 ff.); W. Haß, *Die mittellat. Dichtung u. die höhere Schule* (S. 78 ff.); K. Langosch, *Arbores virtutum et viciorum* (S. 117 ff.); H. Walther, *Zwei unbekannte lat. Gedichte* (S. 193 ff.).

K. Löffler, *Die Handschriften des Klosters Zwiefalten* (Arch. f. Bibliogr., Buch- u. Bibliothekswesen Beih. 6 [Linz a. D. 1931]). Verzeichnet auch Liturgica, so Nr. 22 (S. 24) = Stuttg. Bibl. fol. 73 = Psalt. lat. c. glossa (s. IX); Nr. 90/1 (S. 40) = Antiphonarien s. XIV; Nr. 92 = Missale s. XV/XVI; Nr. 96 (S. 41) = Bibl. fol. 64 = Processionale s. XIV; Nr. 97 = Breviaria 99 = Processionale s. XIV; Nr. 98 = Brev. 128 = Collectar s. XII; Nr. 99 = Brev. 122 = Direct. pro choro Zwifalt. Nicolai I. abb.; Nr. 100 = Brev. 104 = Vig. et vesp. def. cum cantu Gregoriano s. XV; Nr. 101 = Brev. 121 = Epistolar s. XII; Nr. 102 = Brev. 122 = Graduale et Sacramentarium s. XII; Nr. 104 = Bibl. 4^o 33 = Epistolar s. XII; Nr. 105 (S. 43) = Bibl. 4^o 32 = Evangeliar s. X; Nr. 106 = Brev. 98 = Psalt. monast. c. hymnario s. XII; Nr. 107 = Cod. theol. 4^o 249 = L. de modo recitandi et peragendi divinum officium (m. Kalendar) s. XV; Nr. 108 (S. 44) = Bibl. 4^o 40 = Psalt. c. Kal. s. XII; Nr. 109 = Brev. 100 = Psalt. c. Kal. s. XII; Nr. 110 (S. 45) = Brev. 125 = Psalt. c. Kal. s. XIII; Nr. 111 = Cod. Brev. 101 = Comm. Ss. c. hymnis de tempore et sanctis s. XV; Nr. 112 = Cod. theol. 4^o 227 (s. XIII/XIV) enthält u. a. Hugo de St. Charo. *Expositio misse*; Nr. 113 = Brev. 109 = Benedictionale s. XII; Nr. 115 (S. 46) = Bibl. 4^o 35 = Antiph. pro div. festivitatibus s. XIV; Nr. 116 = Cod. Bibl. 4^o 36 = Hymni c. Antiph. Grad. s. XII; Nr. 118 = Brev. 106 = Brev. Bened. s. XV; S. 119 (S. 47) = Brev. 114 = Brev. Bened. s. XIII/XIV; Nr. 120 = Brev. 107 = Brev. Ben. s. XIV; Nr. 125 (S. 48) = Bibl. 8^o 17 = Brev. Ben. s. XII/XIII; Nr. 126 Diurnum ord. S. Dominici s. XIV; Nr. 159 (S. 55) = Brev. 103 = Passionale s. XV u. a. [314]

A. Fähr, *Die Stiftsbibliothek in St. Gallen, der Bau und seine Schätze* (69. Neujahrsbl. hg. v. Hist. Ver. d. Kant. St. Gallen 1929). Es werden naturgemäß auch liturg. Hss. erwähnt, wenn auch nur im Zusammenhang mit der ganzen Bibliotheksgeschichte. Namentlich gilt das für die erste Periode. Zum Teil erscheinen die Codd. auch in Abbildungen (z. B. S. 23 das Antiphonarium Cod. 543 des Caspar Härteli). [315]

J. Deutsch, *Die Bibliothek des Herzogs Philipps I. von Pommern* (Aus den Schätzen der Univ.-Bibl. z. Greifswald 6 = S.-A. aus: Pommersche Jahrb. Bd. 26 [Greifswald 1931]). Herzog Philipp I. von Pommern (1515—1560, seit 1532 Herzog in Wolgast) war ein großer Bücherfreund und besaß eine Bibliothek, deren Katalog in den „Acten des Prov.-Arch. v. P. betr. das Testament u. den Nachlaß des H. Ph. I. im Stett. Arch. Pars I. Tit. 49. Sect. 17“ erhalten ist. Überwiegen in der Sammlung auch die reformatorisch-theologischen Werke (Luther, Melanchthon), so erscheinen doch auch einige Titel, die in die Liturgiegeschichte des MA zurückweisen, so (S. 19) des Ludwig Rabe *Historia aller bekennen vnd Marteler Christi*, das *Psalterium Davidis Lutheri latine Pomerani* (S. 20, dazu Anm. 72), S. 23 *Summaria der Euangel. vnd Episteln*, mehrere Exemplare der lutherischen Psalmenübersetzung, das *Psalterium trilingue* des Petrus Artopocus (S. 25), S. 26 ein *Psalter betswise* (dazu Anm. 98!), S. 27 ein „*Psalterium latinae gantz klein in Pappa*“ (von Gg. Major?). — Die sehr genau durchgeführte Arbeit ist für die Bibliotheksgeschichte als Symptom der Geistesgeschichte sehr wichtig. [316]

W. H. J. Weale-H. Bohatta, *Catalogus Missalium ritus Latini ab anno MCCCCLXXIV usque ad a. MDCCCXXIV impressorum* (London 1928). Der große Katalog ist eingeteilt: I. *Missalia ecclesiarum* (1—210). Die Bücher sind nach den alphabet. Anfangsbuchstaben der Diözesen geordnet. II. *Missalia ordinum* (281—326), geordnet nach der Alphabetfolge der Orden. S. 327 Addenda. S. 329 ff. folgt eine Liste, in der die Nummern von Hain, Copinger und R. Proctor (*An index to the early printed books in the Brit. Mus.* [1898/99]) mit den Nummern dieses Katalogs identifiziert werden. S. 333 ff. ein sehr genauer und aufschlußreicher *Index chronologicus* (1. gedr. Miss. 1474, 6. XII. = Miss. Rom. zu Mailand). S. 346 ff. ein *Index typographorum et librariorum*. S. 373 ein kurzes Supplement nach Notizen von Seymour

de Ricci. Bes. muß auf die ausgezeichnete *Bibl. liturg.* p. XVI ff. aufmerksam gemacht werden, die wohl das Vollständigste ist, was an solcher Bibliographie gedruckt wurde. [317]

H. Degering, *Die Schrift. Atlas der Schriftformen des Abendlands vom Altertum bis z. Ausgang des 18. Jh.* (Berlin 1929). Die gute und methodisch sehr lehrreiche Zusammenstellung von Paradigmen zur abendländ. Schriftentwicklung bringt auch eine Reihe von Beispielen aus liturg. Büchern, z. B. Nr. 36: der sog. Salabergapsalter (irisch s. VIII); Nr. 38: das Miss. Gallic. des Vat. Pal. lat. 493 (a. 770); Nr. 47: ein Sacram. Rom. (?) s. IX aus Berol. Ms. Phill. 1667; Nr. 48—53: ein Evangeliar aus Prüm (Berol. lat. theol. fol. 733 s. IX); Nr. 61: aus dem Benedictionale des hl. Aethelwold; Nr. 66: *Tropi* aus einer Berl. Hs.; Nr. 69: ein italienisches Sakramentar s. XI/XII u. a. [318]

M. Förster, *Die Freilassungsurkunden des Bodmin-Evangeliars (A grammatical Miscellany offered to Otto Jespersen on his seventieth birthday* [Kopenhagen u. London 1930] 77—100). Dieses Evangeliar, das aus dem Kloster St. Petroc von Bodmin (Cornwall) stammt und im 10. Jh. entstanden ist, wird jetzt im Brit. Mus. aufbewahrt (Ms. addit. 9381). Man erkennt die Funktion, die der christl. Altar bei diesen Freilassungen hatte, aus den Formeln dieser Dokumente, von denen wir ein Beispiel bringen: *Haec sunt nomina illorum hominum N. N., quos liberauit N. pro redemptione animae suae super altare sancti Petroci coram istis testibus N. N. Et maledictus sit, qui fregerit hanc libertatem.* Solche Freilassungsakte, meistens lat. wie der eben angeführte, manchmal auch angelsächsisch, waren in das Evangeliar von Bodmin eingetragen. L. G. [319]

Fuchs, *Der Weilheimer Volksdichter Hans Heselloher* (Lech-Isar-Land 8 [1932] 33/42). Der Vf. folgt im wesentlichen einer Schrift von A. Hartmann (Erlangen 1890). S. 35 wird berichtet, daß der Dichter i. J. 1455 ein kostbares Graduale und eine tägliche Messe auf den hl. Berg Andechs gestiftet habe. [320]

L. Santifaller, *Papsturkunden für Domkapitel bis auf Alexander III.* (Festschr. f. Alb. Brackmann [Weimar 1931] ¹ S. 81—122). S. 87: Einige P.-U. haben auch liturgischen Inhalt (Verzeichnis Anm. 9); S. 88 über „Chrisma, Öl und Weihen“ (Anm. 12); S. 108 f. Gebrauch der Pontificalien; vgl. bes. S. 88 A. 1. [321]

III. Liturgische Feiern und Verrichtungen.

P. Browe SJ, *Die Nüchternheit vor der Messe und Kommunion im Mittelalter* (Ephem. lit. 45 [1931] 279—287). Im frühen MA war es allgemein Sitte, der Messe nüchtern beizuwohnen; in der Folgezeit hielt man für die bei der Messe beschäftigten Kleriker daran fest. An und für sich bestand das Gebot auch für die Laien weiter (vgl. Synode von Brixen unter Nikolaus v. Cues 1453); jedoch wurde es wegen Nichtbeachtung aufgegeben. Das Gebot der Nüchternheit vor Empfang der Eucharistie aber blieb streng bestehen. Der Gründonnerstag bildete früher eine Ausnahme. Vielfach wurde auch verlangt, daß der Kommunizierende zwischen der letzten Mahlzeit und der Kommunion geschlafen und verdaut haben müsse; die leichtere Auffassung der Gründe hierfür — durch den hl. Thomas — hat zur Milderung des Gebots geführt. Ausnahmen von der eucharist. Nüchternheit nur beim Viatikum; die Dispensen für Königskrönung in England und Frankreich erst in nachm. Zeit. [322]

¹ Eine der schönsten und abwechslungsreichsten Festschriften, die je erschienen sind! Wir besprechen daraus mehrere Aufsätze (vgl. u. Nr. 373/4, 377). Der Band enthält aber noch eine ganze Reihe anderer Aufsätze, die unser bes. Interesse beanspruchen, z. B. E. Kessel, *Zur Entstehung der verlorenen ältesten Halberstädter Bistumschronik* (S. 168 ff.); E. Kittel, *Der Kampf um die Reform des Domkapitels in Lucca* (S. 207 ff.); H. Meinert, *Libelli de discordia inter monachos S. Remigii et S. Nicasii Remenses agitata tempore Paschalis II papae* (S. 259 ff.) u. a.

P. Radó OSB, *Die Heimat des Perikopen-Systems im Thomas-Evangeliar* (Eph. lit. 45 [1931] 208—210). Auf Grund der Erwähnung eines hl. Zacharias, den er als Z. von Vienne, den 3. Bischof dieser Stadt und Märtyrer, im 9. Jh. nach dem Zeugnis des Adso sicher verehrt, annimmt, stellt R. die Hypothese auf, daß die Vorlage des Thomas-Ev. (Trierer Domschatzkammer Nr. 134, nach De Bruyne s. VIII, nach Beissel später geschrieben), also das zur Abschrift dienende Perikopensystem seine Heimat in Vienne habe. [323]

V. Beaujean, *La part du diacre à l'Offertoire* (Les quest. liturg. et paroiss. 16 [1931] 13—19). Woher kommt die Tatsache, daß bei der Opferung der Hostie der Priester betet: *quam tibi . . . offero*, dagegen bei der Darbringung des Kelches (den Diakon mit einbeziehend): *offerimus tibi . . . calicem*? Die historische Untersuchung geht bis ins 8. Jh. zurück, zum OR I, wo der Priester (bzw. hier der Pontifex) dem Diakon allein die Besorgung des Kelches anvertraut; ebenso im Ordo von St. Amand (s. VIII). In Gallien treten seit s. XI die Worte hinzu. Ertragnisreicher für die Frage sind die deutschen Quellen; z. B. das Missale des Flac. Illyr. (s. XI), ein Salzburger Pontifikale (s. XI); von Deutschland gingen Wort und Geste im 10. Jh. nach Italien; vgl. Joh. Archicantor. Dagegen nähert sich vom 13. Jh. an der Gebrauch unserm heutigen Missale. Hauptzeuge ist Durandus; der völlige Ersatz des Diakons durch den Priester erscheint s. XV^e bei Burchard, von dem es ins Missale Pius' V. überging. Ursprünglich war aber sicher an dieser Stelle der Diakon der Hauptträger der Handlung. [324]

L. Verwilt OPr, *De secreta* (Tijdschr. v. Lit. 11 [1930] 257—266). Der Aufsatz sucht die Entwicklungsstufen der Sekret festzulegen und hält dabei an der Entwicklung „Stillgebet“ fest (die schon Amalar gegeben hat), lehnt also die Erklärung Bossuets *secreta* = *secretio* < *secernere* ab. Ursprünglich war die S. nur das allmählich eindringende einzige Opferungsgebet, während ganz früher die Opferung der Gaben ganz stillschweigend geschah. Ausgehend von dem vom Priester ganz still für sich gesprochenen Gebet (*super oblata*) ist unter östl. und dann gallikan. Einfluß (Prothesis) der Opferung ein immer größerer Raum zugestanden worden (Opferungsgesänge), dem gegenüber die Sekret das stille Gebet blieb. Allmählich kamen immer mehr Konsekrations- und Epiklesen-Gedanken hinein, sowohl in Verbindung mit den anderen Opferungsgebeten („kleiner Kanon“) wie durch die wörtliche Verbindung mit dem eucharistischen Hochgebet. Am Schluß wird nach Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* konstatiert, daß gerade in den Sekretgebeten die Zahl der sog. Christus-Orationen noch ganz gering ist (nur 7 im Proprium de Sanctis); sie haben also zäher als die Koll. und Postkomm. den alten Herren-Charakter bewahrt. (Die erste an Christus gerichtete Sekret ist die am Fest des hl. Antonius von Padua, erst durch Sixtus V. allgemein vorgeschrieben.) Diese Erscheinung hängt zweifellos von der engen Verbindung der S. mit dem Kanon ab. [Vgl. Nr. 63.] [325]

R. van Doren, *Les Saints du Canon de la Messe* (Les quest. liturg. et paroiss. 16 [1931] S. 57—70). Zusammenfassung der Ergebnisse von E. Hosp (vgl. Jb. 7 Nr. 65). [326]

F. C. Burkitt, *St. Felicity in the Roman Mass* (Journ. Theol. Stud. 32 [1930/31] 279—287). Statt der röm. Märtyrinnenliste im *Nobis quoque peccatoribus* haben das Bobiense (Bo) und das Stowe Missal (St): Perpetua, Agnes, Caecilia, Felicitas, Anastasia, Agatha, Lucia; Bo fügt am Ende bei Eugenia. Die insulare Tradition hat also eine andere Reihenfolge als die röm. Dieselbe Reihe von Fel. bis Lucia erwähnt Aldhelm im *Tractatus de laudibus virginittatis* 42 und führt sie auf *praeceptor et paedagogus noster Gregorius in canone cotidiano, quando missarum sollemnia celebrantur*, zurück. E. Bishop, *Liturgica historica* (1918) 104 f. hält diese Angabe Aldhelms für falsch und die Reihenfolge für eine irische Verderbnis; B. erklärt sich für Aldhelm. „Gregorianisch“ bedeutete für Karl d. Gr. und P. Hadrian „korrekt“.

für die Engländer z. Zt. Aldhelms aber „alt“ im Gegensatz zu moderner Neuerung. Eine Aldhelm bekannte Lesung konnte die röm. Lesung von 596 oder vorher sein. Der Ausdruck „Gelasianum“ ist fast ausschließlich fränkisch: seit dem 9. Jh. werden so Bücher genannt, die nicht korrekt oder „gregorianisch“ waren. (Das heute sog. Gel. wurde erst von Morinus und Bona so genannt.) Das Wort hatte etwa den Sinn „altröm.“ d. h. röm., aber nicht modern. Zur Zeit des P. Gelasius wurde Chlodwig Christ, und aus Gallien wurde das christl. Frankenreich. Die fränk. Liturgie konnte so nach Gelasius genannt werden. Selbst wenn Remigius ein rein röm. Buch gebrauchte, so wurde es doch bald interpoliert. Franken, die Rom besuchten, brachten Verbesserungen mit. Die beste Hs. des Gel. (Vat. Reg. 316) hat viele gregorian. Bestandteile; sein Kanontext ist fast sicher nachgregorianisch. Die frühere Messe ist verloren, auch die irische Messe aus den Zeiten Patricks und Columbas. Die einzigen erhaltenen ir. Bücher, Bo und St, nennen ihren Kanon „röm. Messe“. Der gall. Meßkanon wurde also von Zeit zu Zeit nach röm. Vorbild verbessert. Andererseits blieb auch der röm. Kanon nicht ganz unverändert. So können sich ältere röm. Lesungen in ir. Büchern erhalten haben, und vielleicht ist es so auch im Falle der hl. Felicitas. Diese war dann nicht die Begleiterin der hl. Perpetua, sondern die röm. Martyrin Felicitas. Wahrscheinlich wurde diese im 7. Jh. mit der afrikan. Fel. vertauscht. Die Orationen von der röm. Fel. (Leonianum S. 154 f. Feltoe) sind im Gelasianum auf die hl. Perpetua und Fel. übertragen worden. — Im folg. gibt B. einige Andeutungen über seine Auffassung von den Beziehungen der 4 Hauptdokumente: *De sacram.*, Leonianum, Gregorianum und den Gelasiana, die er „merowing. Meßbücher“ genannt wissen möchte; das älteste von ihnen, der Vat. Reg. 316, geschrieben für St. Denis, nennt sich *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae* in dem Sinne, in dem man damals in Gallien röm. sein wollte. Vgl. folg. Nr. O. C. [327]

R. H. Connolly OSB, *The 'Irish' and 'Roman' texts of the Canon of the Mass* (ebda 33 [1931/32] 27—33). Stimmt Burkitt (s. Nr. 327) in bezug auf die röm. Fel. zu, meint aber, daß auch nach der Verbindung *Felicitate Perpetua* noch die röm. F. gemeint sei, weil diese auch jetzt voransteht. Auch zweifelt er, ob die Lesung Bo-St-Aldhelm gregorianisch sei. C. behandelt dann Spuren vorgregorianischer Texte des röm. Kanons. Die *Post secreta* des Missale Gothicum ed. Bannister p. 138 no. 527 zeigt enge Verwandtschaft mit der Anamnese der *L. de Sacramentis* IV 6, 27, die C. als eine vorgregor. Form des röm. Kanons betrachtet. Ein *Post pridie* des mozarab. *Liber ordinum* ed. Férotin col. 311 f. erinnert an das *Te igitur*, das *Memento vivorum* und das *Quam oblationem* des röm. Kanons, aber in einer älteren Form, die bei dem *Quam obl.* durch *De sacr.* gestützt wird. Die Worte *imago et similitudo corporis et sanguinis I. Chr.* werden als Teil des röm. Meßkanons bezeugt von Gelasius I., *adv. Eutychem et Nestorium* III 14: *Et certe imago et similitudo c. et s. Christi in actione mysteriorum celebrantur*. Wenn die irischen Texte im *Quam obl.* noch *quae* statt *ut* haben, ist das ein altes Überbleibsel; dasselbe findet sich in den Mss. von Biasca und Bergamo des ambros. Kanons. O. C. [328]

V. Beaujean, *Les origines de l'Élévation* (Les quest. lit. et paroiss. 16 [1931] 129—136) faßt die Studien von Batiffol, Thurston, Dumoutet und Browe in bezug auf die El. der Hostie zusammen, ohne zu wesentlich neuen Resultaten zu kommen; die Rolle, die Odo v. Sully hierbei spielt, wird sehr stark betont, fast zu stark auf Kosten der allgemeinen Entwicklung, die freilich nicht ganz außer acht gelassen ist. (Ebenso Riv. lit. 18 [1931] 241—245.) [329]

M. Kmosko, *Das Rätsel des Pseudo-Methodius* (Byzantion 6 [1931] 273—296). Nach Km. macht die *Oratio de imperio Romano* in den großen Fürbitten am Karfreitag den Eindruck, als ob sie auf den Islam Bezug nähme und unter dem Eindruck der *Revelatio S. Methodii de temporibus nouissimis* entstanden wäre. Nach Km. ist diese Apokalypse von einem Ostsyrier in der 1. Hälfte des 7. Jh. verfaßt und alsbald ins Griech. und Lat. übertragen worden. Th. Kl. [330]

P. de Puniet OSB, *Préfaces du Carême du Sacramentaire Phillipps* (Eph. lit. 45 [1931] 116—123). Aus dem gelasianischen Sakramentar der Koll. Phill., jetzt in Berlin (vgl. Jb. 9 Nr. 249), werden hier 16 Präfationen der Fastenzeit herausgehoben: 5 davon stammen, wie so vieles in diesem Sakr., aus dem Leonianum, auch die übrigen 11 haben enge wörtliche Beziehungen zu uns erhaltenen leon. Texten, wenn sie auch selbst nicht in den uns bekannten Teilen des Leon. enthalten sind; der Kopist des Cod. Phill. hat sie wahrscheinlich aus uns verlorengegangenen Partien des Leon. genommen. Die hier unter Nr. 12 edierte Präf. findet sich auch eingeschoben in das ambros. Sakr. von Bergamo, das notorisch mehrere Texte aus dem Leon. entlehnt hat. Das kann auch leicht bei dieser Präf. der Fall sein. [331]

N. v. Lutterotti OSB, *Missa quae „in consecratione abbatis“ dicenda invenitur in Missali quodam Silesiaco saec. XIV* (Eph. lit. 45 [1931] 397—399). Das Missale I F 358 der Bresl. Univ.-Bibl. s. XIV e bietet fol. 172 eine eigene Messe zur Abtsweihe (Introit: *Protector noster aspice* Ps. 83). Die Hs. stammt aus einem schles. Augustiner-Chorherrnstift (Sagan oder Breslauer Sandstift), kam von da nach Ottmachau, Altstadt Neiße, St. Jakob in Neiße und Breslau. [332]

P. Browe SJ, *Der Segen mit Reliquien, der Patene und <der> Eucharistie* (Eph. lit. 45 [1931] 383—391). Während im früheren MA vielfach mit den während des Gottesdienstes auf den Altar gestellten Reliquien von Heiligen der Segen gegeben wurde (welche Bewandnis hat es mit dem „Haupt des hl. Johannes“ in Limoges um 1010, da doch nach Innitzer, *Johannes d. T.* [Wien 1908] 402 die Hauptesreliquien erst mit dem latein. Kreuzzug ins Abendland kamen?), tritt später der Segen mit dem Kreuz, der Patene, dem Korporale hinzu (s. XIV in Frankreich, s. XV auch außerhalb; nach der Einführung des Fronleichnamfestes und der -prozession erscheint auch die Segen-erteilung mit dem Sanktissimum (Hildesheim 1301), zunächst bei der Prozession, später auch außerhalb derselben, zuerst in Süddeutschland (Neuffen, Villingen, dann auch Hameln), bes. bei Aussetzungs-Ämtern, sowohl bei der Sequenz als am Schluß (Verwendung als Wettersegn! Der frühe Widerstand gegen diese Verwendung wäre auch hier wichtig gewesen!). In außerdeutschen Ländern war der sakramentale Segen außerhalb der Fronleichnamszeit vor dem Trienter Konzil sehr selten. [333]

P. Radó OSB, *Das älteste Schriftlesungssystem der altgallikanischen Liturgie* (Eph. lit. 45 [1931] 9—25; 100—115). Das von Mabillon entdeckte und 1685 bekanntgemachte Lektionar (wiederholt PL 72, 171—216) in der Hs. Bibl. Nat. lat. 9427 gehört der altgallikan. Liturgie an (Argumente S. 11) und stammt aus dem 7. Jh. (jünger als die *Expositio* des hl. Germanus). Nach Morin (Rev. Bén. 10 [1893] 438—41) gehört es zur Kirche von Paris. S. 12 ff. folgt eine „Analyse des Buchs“ nach der Zahl der Ansätze: 4gliederig (in 3 Messen), 3gliederig (der häufigsten, entsprechend dem Geist der gallikanischen, mozarabischen, ambrosianischen Liturgie S. 13); „dreigliederige Ansätze mit Resten einer *Lectio continua*“ (S. 18 f.), nur 7; endlich zweigliederige Ansätze (bedeuten schon eine „Verkümmerung“) wie in der röm. Liturgie, an Zahl 14. Nach diesen Kategorien werden die einzelnen Messen durchgesprochen, wobei einige unser besonderes Interesse erregen, z. B. S. 15 f.: *Ad missam de novis fructus* oder S. 17: *In velatione virginum* (Jungfrauenweihe) u. a. — Besondere Behandlung erfährt auch S. 14 die Lage des Festes *Cathedra S. Petri* und S. 19 der *festivitas S. Mariae virginis* (18. I. = *depositio*). S. 20 ff. werden die „Lesungen bei liturg. Zusammenkünften außer der Messe“ behandelt, so feierliche Vigilien an drei Hochfesten (Nat. Dom., Epiph., Pascha), die Matut. der Feste, die vor den Festmessen stehen (früher Morgengottesdienst = *Laudes*) und die „Gottesdienstordnungen, welche auf den ganzen Tag auf Gebetsstunden verteilt gefeiert wurden“ (Karfreitagsgottesdienst, *rogationes*). S. 23 ff. folgen die „Eigenschaften des Systems und der Lesungen“. Es werden genannt: Liturgische Zusätze (z. B. *Haec dicit dominus* am Anfang und *ait D. D.* am Schluß des Prophetentextes);

stärkste Verwendung des Isaias, spärlichere der übrigen Propheten und noch schwächere der übrigen Bücher des AT; in der Messe zur zweiten Lesung fast immer Paulus (daher 'Apostolus'). Eine bes. gallikan. Eigenschaft ist das Verbinden verschiedener Stücke der Schrift zu einer Perikope (hier nur bei den Evang.); es kommt auch (selten) in der mozarab. Lit. vor. Bei der Prüfung des Verhältnisses des Lux. Perikopenbuches zu den Perikopensystemen des Abendlandes (S. 100 ff.) werden die einzelnen Ansätze des Lux. mit den übrigen Systemen verglichen: es kommen ambros., ital., röm., mozarab. Lektionarien zum Vergleich. Die Ergebnisse werden S. 108 ff. zusammengefaßt: 1. Verhältnismäßig sehr große Selbständigkeit des Lux.; 2. harmonisches Sicheinreihen des Lux. in das abendländ. System; 3. enge Beziehungen zum mozarab. System, bes. zur Form des Comes von Silos; 4. geringe Beziehungen zu den anderen Systemen, gar keine zum röm. Der letzte Abschnitt gilt dem Verhältnis des Lux. zu den wichtigsten Vertretern der gallikan. Schriftlesung; es kommen zur Behandlung: 1. Das Lektionar = Fragment Chatelains (Bibl. Nat. lat. 10 863 s. IX, wahrscheinlich aus Luxeuil), ein Vorgänger des Lux. 2. System des Meßbuchs von Bobbio; hier zeigen sich auffallende Übereinstimmungen (bes. auch in der Karfreitagsliturgie); doch wurde nicht direkt das System des Lux. verwendet, sondern ein etwas anderes, dem Chat. und Lux. getrennt voneinander entstammen. 3. System der Perikopenvermerke des St. Denyser Evangeliars (Par. Ms. lat. 256 s. VII ed. G. Morin a. a. O.); nach R. können hier die inneren Argumente keine nahe Verwandtschaft mit Lux. beweisen. 4. Die Perikopen-Notierungen im Evangeliar des hl. Kilian s. VII/VIII (Würzb. Univ.-Bibl. ms. Mp. th. q I a ed. G. Morin, Rev. Bén. 28 [1911] 297—330); dieses System weist mit dem des Lux. einige Berührungen auf, ebenso 5. die Perikopen-Notierungen des Thomas-Evangeliars (Trierer Domschatz Nr. 134, vgl. Nr. 407). [334]

F. Cabrol OSB, *Les origines de la liturgie gallicane* (Rev. d'hist. ecclés. 30 [1930] 949—962). Nach einer kurzen Einleitung über die Geschichte der verschiedenen Ansichten vom Ursprung der gallik. Liturgie geht C. zu einer ausführlichen Würdigung des Werks von Thibaut, *L'ancienne liturgie gallicane, son origine et sa formation en Provence au V^e et VI^e siècles sous l'influence de Cassien et saint César d'Arles* über. (Vgl. Jb. 10 Nr. 390.) Bei aller Anerkennung der Leistung ist sein Urteil gegenüber sehr vielen und sehr wichtigen Punkten außerordentlich skeptisch. [335]

C. Coebergh OSB, *De Westgotische of Mozarabische Ritus* (Tijdschr. voor Lit. 1931 S. 129—145). Faßt in einer guten Übersicht auf Grund der vorhandenen Literatur das Wichtigste über die moz. Liturgie zusammen. So kommt z. B. die Ordnung der Meßgebete (S. 131 f.), die Entwicklung (S. 133 f.) und hier wieder bes. die toletanischen Konzilien (das 'schijnbaar anti-romeinsche streven') und die Mitarbeit der Bischöfe (S. 137; bes. Isidor v. Sevilla vgl. D. Séjourné [Paris 1929]) zur Sprache. S. 138 werden die Quellen der moz. Lit. aufgeführt. S. 139 ff. beschäftigen sich mit der Verwandtschaft der westgotischen liturg. Bücher mit den römischen. (Vgl. D. De Bruyne, *De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes* [Rev. Bén. 30 (1931) 421-436]). [336]

F. Cabrol OSB, *Le culte de la Trinité dans la liturgie et l'institution de la fête de la Trinité* (Ephem. lit. 45 [1931] 270—278). Legt dar, wie die Verehrung der heiligen Dreifaltigkeit in der Liturgie eine bedeutende, ja zentrale Rolle spielte (3 Arten von Doxologien; Gebete, die nur Doxologien sind: *Te decet laus, Gloria in excelsis, Te deum*; das Kreuzzeichen in der heutigen Bedeutung, früher nur *signum crucis*, erst später *confessio Trinitatis*; Präfation; hervorragende Stellung in der Tauf liturgie). Alkuin verfaßte eine Messe von der hl. Dreifaltigkeit, zu lesen am Sonntag. Hier weiterbauend führte zuerst Bischof Stephan von Lüttich (903—20) das Fest am Sonntag nach Pfingsten (urspr. *Dom. vac.*) ein, das dann (trotz anfänglichen päpstl. Widerspruchs) sich über die ganze Kirche ausdehnte

(durch Johann XXII. 1334 obligatorisch). Teilweise wurde das Fest auch am letzten Sonntag p. Pent. gefeiert. Die Präfation ist viel älter (z. T. Pelagius II. zugeschrieben). — Zur trinit. Doxologie ist zitiert C a b r o l, *La doxologie dans la prière chrétienne des premiers siècles* (Rech. de sc. rel. 18 [1928] 8—30). [337]

Th. Kluge, *Der Geburtstag Christi* (Röm. Qu.-schr. 37 [1929] 435 f.). Man muß zwischen Geburtsfeier und Geburtstag unterscheiden. Der 25. XII. und der 6. I. als die Feiern sind späteren Datums. In altpalästinensischen Kalendarien und bes. in solchen aus Georgien (sehr alt!) liegt die Feier im Mai. Auf Grund astronomischer Berechnungen (Erscheinung des Saturn in Verbindung mit dem Juppiter im Tierkreis des Fisches) kommt als Geburtstag Christi die Zeit vom 2. April—29. Mai des Jahres 7 vor Chr. in Betracht. [338]

T. Guarnieri, *Il culto reso al Ss. Sacramento nel corso dei secoli* (Riv. lit. 18 [1931] 193—200). Zeigt in kurzen Zügen die Entwicklung der Sakramentsverehrung von den Anfängen im ältesten Christentum (Aufbewahrung zur Krankenkommunion, ihr Ort und die Art und Weise), um bes. S. 198 f. — auch in aller Kürze — die der hl. Eucharistie erwiesene Verehrung „in den ersten Jahrh. der Kirche“ zu besprechen, die er allerdings z. T. bis ins 14. Jh. ausdehnt! [339]

P. Browe SJ. *Die Entstehung der Sakramentsprozessionen* (Bonner Zschr. f. Theol. u. Seels. 8 [1931] S. 97—117). Theophorische Prozessionen hat man bis zum 14. Jh. Versegänge abgerechnet, nicht gekannt. Nur die Liturgie der Passionszeit hat einige Ausnahmen erzeugt, die aber doch nicht im heutigen Sinn eucharist. Prozessionen waren; denn das Sakrament wurde dabei nicht unverhüllt gezeigt, und seine Verehrung war nicht ihr ursprünglicher Zweck. Am frühesten hat die *missa praesantificatorum* des Karfreitags eine Art theophorischer Prozession veranlaßt. 1. Am Gründonnerstag. Sie war ganz formlos. Die Eucharistie blieb verhüllt, zum Teil sehr sorgfältig. Die Prozession gestaltete sich im Laufe der Zeit immer größer und prächtiger, ebenso die Art der Aufbewahrung. Erst am Ende des 14. Jh. fing man an, die Hostie zur Verehrung auszustellen; Rom hatte diese öffentliche Aussetzung nicht gebilligt. (Letztes Verbot der Sakr.-Kongr. 26. III. 1929.) 2. Am Karfreitag. Grablegung des Kreuzes oder des Sakramentes oder beider; in Deutschland seit 10. Jh. gekannt, bes. in Kathedral- und Stiftskirchen, später auch den meisten Pfarrkirchen. Mancherorts stieß man sich daran. Seit dem 11. Jh. war damit eine liturg. Begräbnis- und Auferstehungsfeier verbunden, die im Laufe der Zeit immer prunkvoller wurde und „schließlich ihren Sinn und Zweck vollständig änderte“. „Ihren Ursprung hatte sie in der Neigung des MA (nur des MA?), alle Dinge konkret und anschaulich zu sehen und auch das Leben Christi möglichst genau nachzubilden und lebendig vorzuführen“ (S. 104). Entstehung des Osterspiels (Anm. 55 reiche Lit., die noch ergänzungsfähig ist!), das sich vielfach ganz von der Lit. löst. Daneben bildete sich die Andacht einer bes. Verehrung des SS. während des „Begrabenseins“ aus; die Wurzel war die Elevation. Im 14./15. Jh. fing man an, das Sakrament nach der Auferstehungsfeier offen zum Altare zurückzutragen. Im 15. Jh. kam in Deutschland die Sitte auf, das Sakrament im Sarge selbst offen auszusetzen, fand aber starke Gegnerschaft (z. B. Nikolaus v. Cues), jedoch bis heute (trotz des oben zitierten Dekrets) umsonst. 3. Prozession am Palmsonntag. Einige normannische und engl. Kirchen (S. 108 ff.) nahmen bei dieser Proz. den Leib Christi mit. 4. Die Prozession am Fronleichnamsfest. Zuerst bestand die Festfeier nur darin, daß eine eigene Messe gelesen und ein eigenes Offizium gebetet wurde. Über die Einführungszeit der Prozession ist nur sehr wenig bekannt. Die erste sichere Bezeugung stammt aus den Jahren 1264—79 von St. Gereon in Köln; dann dauert es drei Jahrzehnte, bis sie in Deutschland wieder erwähnt wurde. Zum Teil währt es sehr lang, bis die Proz. eingeführt wurde. Im allg. hatten die deutschen Städte um s. XIV m die Prozession; in Frankreich stammen die ersten Zeugnisse aus der Zeit um 1320,

in Spanien um 1330, in Italien 1336 zu Mailand, in Rom noch viel später; erste, allerdings voraussetzende Erwähnung durch Martin V. 1429. In Deutschland hat sich die theophorische Prozession außerhalb des Fronleichnamsfestes (z. B. bei Flurumgängen) seit s. XIV m verbreitet, in den romanischen Ländern viel später, trotz des Widerstandes von Gelehrten, Bischöfen und Synoden. [340]

A. Wilmart OSB, *Séries de bénédictions pour l'office dans un recueil de Nonantola* (Eph. liturg. 45 [1931] 354—367). Es handelt sich um die 'Absolutionen' nach den Psalmen der Nokturnen und um die 'Benediktionen' unmittelbar vor den Lektionen. Sie existierten im frühen MA in viel größerer Zahl als heute. Nach Erwähnung anderer wichtiger und alter Textquellen (Pontifikale der Univ. Freiburg i. B. s. IX, Rituale von Durham s. X ed. Surtees Society publ. vol. 140 [1927], Psalterium von Monte Cassino um 1100 = Vat. Lat. 4928 u. a.) geht W. näher auf den deutlich nach Nonantola verlegbaren Sessorianus 96 mit seinen 174 verschiedenen Benediktionen ein. Sie sind von 10 Händen geschrieben; die Gruppe VII (in Prosa) stammt aus s. IX e, die andern alle aus dem 11. Jh. Einige Gruppen sind alphabetisch nach den Anfängen geordnet; die meisten sind in Hexametern mit Reim bzw. Assonanz abgefaßt, Gr. X größtenteils in jambischen Achtsilblern, jedoch nicht, wie W. sagt, durchwegs; 34—37, 41, 46/7, 51 sind doch wohl trochäisch. Die Benediktionen in Gr. III beziehen sich ausschließlich auf das Fest des hl. Michael. Sehr bemerkenswert sind die Schlußausführungen W.s S. 365, die vor allem die große, bleibende Bedeutung der prosaischen Benediktionen gegenüber den andern hervorheben. [341]

I. Rodrigo Pertegás, *Efemérides notariales* (Anales Centro Cult. valenciana 4 [1931] 1—20). Bemerkenswerte Notizen, den Notariatsarchiven des 14.—15. Jh. entnommen. Wir führen folgende an: *Oratio ad redigendum vel clarificandum visum: Domine J. Ch. qui per merita bti. Restituti m. atque pont. tui multorum oculis dolorem sanas et visum clarificas...* (Jahr 1391). Einige andere Gebete, bes. am Anfang der Niederschrift, bitten um die Hilfe Gottes bei der Arbeit. J. V. [342]

J. Michalak, *Kilka szczegółów z dziejów Rezurekceji* (Kleine Beiträge zur Geschichte der Auferstehungsfeier) (Myst. Christi 2 [1930/31] 145—153). Eine Feier, die in Polen (in Deutschland, Slowakei, Ungarn) am Abend des Karsamstags oder in der Frühe des Ostertages stattfindet. Zum ersten Male wird sie im Leben des hl. Ulrich erwähnt (*Acta SS. Jul. II* 103, n. 23). Diese Feier haben nicht die Sepulchriner (Bozogrobcy) (Chorherrn des hl. Grabes) in Polen eingeführt. — Nach dem Ordinarium der Kathedalkirche von Laon wurde dieselbe Feier in Breslau eingerichtet (12. Jh.). Dann beschreibt der Vf. das *Officium Sepulchri* nach dem Rituale von Rouen (PL 147, 139). Nach diesen Mustern wurde in Polen die Auferstehungsfeier eingeführt, wie ein Pontifikale von Posen (?), jetzt in Plock, dann eine Agende von Posen aus 1533 und das Ordinarium Plocense (14. Jh.) vorschreiben. Auch ein Brevier (von Gnesen?), ein Breslauer Pontifikale, ein Missale von Plock (1520) haben sehr viele Rubriken und Vorschriften, die die Feier regeln. Im Breviarium Plocense aus d. J. 1519 ist zum erstenmal die 3malige Prozession erwähnt, die bis heute blieb. Die Rubriken und Gesänge der jetzigen Auferstehungsfeier in Polen befinden sich schon in der Agende von Gnesen (1578), der Powodowski-Agende und im Rituale Petricoviense von 1631. Die Polen begehen die Feier sehr prächtig; bes. das Volk auf dem Lande nimmt sehr gern an dieser Feierlichkeit teil. M. K. [343]

A. Allgeier, *Eine unbekannte mittelalterliche Psalmenübersetzung* (Röm. Qu.schr. 37 [1929] 437—439). Cod. Egerton 2908 s. XIV i aus einem ital. Franziskanerkloster enthält auch einen Psaltertext in einer neuen Form; zum Teil Anschluß an das *Ps. iuxta Hebraeos*, aber auch Übereinstimmung mit Vulg. und Altlateinern; meist jedoch ganz selbständig, am Hebräischen orientiert. Ein Vergleich mit dem von Amelli 1912 in Cod. Cas. 557 s. XII entdeckten Psalter liegt nahe, wenn auch ein direkter Zusammenhang wohl nicht vorhanden ist. [344]

L. Oligier OFM, *De fatis Officii liturgici S. Antonii Patavini auctore Juliano Spirensi* (Antonianum 6 [1931] 263—272). Julian von Speier, Magister chori im großen Franziskanerkonvent in Paris, verfaßte das Reimoffizium zu Ehren des hl. Franziskus, das wenigstens von 1235 an im Gebrauche war, und ebenso das Reimoffizium für das Fest des hl. Antonius, das nach H. Felder zwischen 1242—1249 eingeführt wurde. Im 18. Jh. fand man keinen Geschmack mehr an den Reimoffizien. Die Konventualen beschlossen auf dem Generalkapitel 1737 die Abschaffung; der gelehrte Antonio Azzoguidi verfaßte deshalb 2 neue Offizien, die sich bis heute im Brevier der Konventualen erhalten haben. 1791 nahmen auch die Kapuziner die von Azzoguidi hergestellten Offizien an. Zwischen 1784—1785 revidierten die braunen Franziskaner (Minoriten) ihr Brevier; bei dieser Gelegenheit wurde durch Flaminio Annibali a Latera der Text der beiden Reimoffizien vom hl. Franziskus und vom hl. Antonius schon geändert. Dieses Offizium ist wesentlich bis auf den heutigen Tag in Gebrauch. Ein Versuch des Generalkommissars und späteren Bischofs und Kardinals Bonaventura Gazzola v. Piacenza, es durch ein anderes zu ersetzen, hatte keinen dauernden Erfolg; das neue von ihm eingeführte Offizium, das fast nur aus Worten der hl. Schrift zusammengesetzt ist, wurde nicht im ganzen Orden angenommen und hatte nur kurze Lebensdauer. Im Brevier, das 1830 in Bologna gedruckt wurde, fehlt es bereits. Sein Gebrauch wurde am 10. XII. 1906 der Ordensprovinz von Lecce für das Fest der Translatio S. Antonii (15. II.) gestattet. Das von Flaminio Annibali revidierte Reimoffizium des Julian von Speier hat durch die Brevierreform Pius' X. eine kleine Änderung erfahren. Der Weltklerus der Diözese Padua betet das von Azzoguidi verfaßte Offizium der Konventualen und Kapuziner. Der Klerus von Portugal und Brasilien hat für das Fest des hl. Ant. ein eigenes Offizium.

H. H. [345]

G. M. Sölch OP, *Die Liturgie des Dominikaner-Ordens* (Lit. Zschr. 3 [1930/1] 306—314). Die Vereinheitlichung der dominik. Liturgie kam unter Humbert de Romanis (1254—63) zum Abschluß; von ihm stammt das *Ecclesiasticum officium sec. ord. fratr. Praedicatorum*. Die Liturgie ist geschöpft aus dem altröm. Ritus, untermischt mit Elementen des gallikan. Ritus; Neues wurde hinzugefügt. Das Folgende des Aufsatzes ist eine Darstellung der heutigen Dominikaner-Liturgie, bes. in den Punkten, wo sie sich von dem röm. Ritus unterscheidet; leider wird auf das Historische der einzelnen Punkte nicht mehr eingegangen. [346]

A. Birch-Hirschfeld, *Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt 1341—1811. T. 1* (Zschr. f. d. Gesch. u. Altertumskunde Ermlands 24 [1930/31] 273—438). Schon 1347 Stiftungsgottesdienst mit allen kanonischen Horen. Früh auch reiche Anniversariestiftungen (am Nachmittag des Vortages Vigilien mit neun Lektionen). Im 16. Jh. laut Stiftsstatuten und Visitationsberichten Einschränkungen, auch eine Unterbrechung des Chorgebets. Fernbleiben und Fehler beim Chorgebet wurden damals nicht bestraft, das *Missale Romanum* wurde sobald nicht eingeführt, vielmehr blieb es zunächst noch bei den liturg. Vorschriften des ermländischen Rituals.

A. Schn. [347]

M. Barth, *Das Fasten- oder Hungertuch im Elsaß* (Archiv f. elsäss. Kirchengesch. 6 [1931] 406—408). Nach einer Predigt des Straßburger Dominikaners Peter von Breslau von 1442 riß beim Tode Jesu „das Hungertuch im Tempel“ mitten entzwei. Die Ausdrucksweise hängt wohl damit zusammen, daß man im Straßburger Münster im MA am Mittwoch in der Karwoche im Augenblick des Singens des Verses Luc. 23, 45 der Passion den großen Vorhang, das sog. Hungertuch, wegnahm. Weitere lokale Einzelheiten über das Fastentuch. A. Schn. [348]

L. Pfleger, *Zur Geschichte der Primizfeiern im Elsaß* (Archiv f. elsäss. Kirchengesch. 6 [1931] 404—406). 1318 Erlaß des Bischofs von Straßburg Johann von Dürbheim gegen die Unsitte, daß sich neugeweihte Priester in die Kathedrale

drängten, um ihre Primiz zu feiern, und dabei, da jeder der erste sein wollte, Streitigkeiten hervorriefen. Neupriester, die weder aus Straßburg stammten noch dort wohnten, durften im Münster nicht die erste Messe lesen, erst recht nicht Ordensleute, „bei denen das Laster des Geizes vor allem auszurotten ist“. Es war nämlich Sitte, daß die Primizianten mit einem Opferteller herumgingen. Die Diözesansynode von 1345 verbot jedem Geistlichen, fremde Priester bei sich zur ersten Messe zuzulassen, verbot Stifts- und Klostergeistlichen, die Primiz außerhalb ihrer Stifts- und Klosterkirche zu begehen. Ein Erlaß des Speyerer Bischofs Damian Hugo von Schönborn von 1730 verbot die Sitte, daß sog. Paranympfen, Patinnen, geistliche Bräute den Neupriester zum Altar begleiteten, „welche sehr wohl und hochzeitlich aufgebußt, ...auch ein besonderes Prärogativ im Knien darin vor anderen Anwesenden sich anmaßen, und gleichsam zur öffentlichen Aergerniß sich dem Volk darstellen“ mußten. A. Schn. [349]

K. Reinert, *Das Brevier der siebenbürgisch-sächsischen Kirche* (S.-A. a. d. Festschrift für Friedr. Teutsch. Hermannstadt 1931). Stellt aus 11 Hermannstädter und Kronstädter Hss. des 14.—16. Jh. einen Überblick über das Offizium der siebenb. Kirche auf. Zeigt, daß es auf eine von Gran unabhängige Vorlage zurückgehen muß. Weist auf das Eigengut an Antiphonen, Responsorien, Hymnen und Orationen hin. Stellt gelegentliche Beziehungen zu Trier und Köln fest (O-Antiphonen, einzelne Orationen). Versucht eine Rekonstruktion der gottesdienstl. Funktionen bei Abhaltung des Offiziums (die nicht immer zutreffend erscheint). Vergleicht schließlich die alte Offiziumsordnung mit der neuen des Reformators Honter, die nach dessen eigener Meinung kaum merkliche Unterschiede aufweist, in Wirklichkeit aber eine wesentliche Kürzung und Änderung darstellt. Bemerkenswert ist, daß damals noch das Volk an den kanonischen Tagzeiten, selbst am Nachtoffizium, auch an Wochentagen teilzunehmen gewohnt war, wenn auch der Besucher teilweise nur sehr wenige waren. U. B. [350]

IV. Stellung der Autoren und anderer Persönlichkeiten zur Liturgie.

J. Rivière, *Mort et démon chez les Pères* (Rev. des sc. rel. 10 [1930] 577—621). Ausgehend von einer Stelle bei Hrabanus Maurus möchte R. an zahlreichen Stellen aus der lat. und griech. Literatur die fast ausnahmslose Identifikation der Begriffe *mors* und *daemon* (*hostis antiquus*, *diabolus*, *infernum* usw.) nachweisen, so daß sich der Gebrauch bei Hrab. Maur. nur als Ausläufer einer ununterbrochenen Tradition erweist. Auch liturg. Texte sind herangezogen, bes. S. 598 ff. aus der mozarab. Lit. (sie bringen z. T. eine Ausnahme von der Regel) und aus der gallikan. (S. 602), die Liturgie hätte aber sicher noch ungleich mehr wertvolles Material geboten. Vielleicht bildet dieses Verhältnis einmal den Gegenstand einer eigenen Untersuchung. [351]

C. Dotta, *La sinassi eucaristica attraverso le opere di S. Agostino* (Ambrosius. Bollettino liturgico ambrosiano 7 [1930] 201—224). Sammelt aus den Werken des hl. Aug. die Nachrichten über die Meßfeier. O. C. [352]

E. Bishop, *La réforme liturgique de Charlemagne* (Eph. lit. 45 [1931] 186—207). Diese Ausführungen erschienen bereits 1919 in der Downside Review (Bd. 37 S. 1—16) und später in *La Vie et les Arts liturgiques*. Diese französ. Ausgabe (von A. Wilmart) wird hier wiederholt. Da es sich also um eine ziemlich zurückliegende Arbeit, die freilich nicht überholt ist, handelt, brauchen wir die einzelnen Ergebnisse und Gedanken in diesem Jb. nicht mehr ausführlich darzulegen. Es wäre aber Gelegenheit gewesen, bei dieser Wiederholung der wichtigen Arbeit die neuere Literatur (seit 1918 bzw. 1921), die gewiß nicht spärlich ist, wenigstens einigermaßen in den wichtigsten Punkten zu ergänzen; so

heißt es z. B. S. 192 A. 2 von der Ausgabe des St. Galler Sakramentars durch Mohlberg und des von Angoulême durch Cagin (beide 1918) 'viennent d'être publiés'; die Ausgabe des Aachener Urexemplars durch Lietzmann fand ich nirgends angeführt. [353]

P. Kletler, Johannes Eriugena. Eine Untersuchung über die Entstehung der mittelalterlichen Geistigkeit (Beitr. z. Kulturgesch. d. MA u. d. Ren. hg. v. W. Goetz Bd. 49 [Lpz. Berl. 1931]). Die Abhandlung versucht die weltanschauliche Einstellung des J. E. aus seinem Verhältnis und vor allem seinem Gegensatz zum Neuplatonismus zu erklären. Auch für unsere Probleme wichtig ist der von K. immer wieder betonte starke Subjektivismus. So S. 23: „Bei Eriugena vollzieht sich die entscheidende Wendung zum Subjektivismus, zur Aktivität und im Gefolge davon (?) zum Pantheismus“; vgl. auch S. 24, 31 („die subjektive Einstellung behält E. mit Konsequenz auf allen Gebieten bei“), 40 („Fortschritt E.s gegenüber Maximus, der seinerseits einen 'Rückschritt' gegen Gregor v. Nazianz bedeutet“), 43 („vollkommen erreichte Subjektivierung der Welt“), 56 („Fülle weltfroher Züge“). Wir dürfen freilich von unserm Standpunkt aus die starke und singuläre Einzelpersönlichkeit E.s (zum Urteil auf S. 56 vgl. auch das von M. Grabmann, *Gesch. d. scholast. Methode* I 202) nicht ohne weiteres auf die allgemeine Haltung dieser spät-karolingischen Jahrzehnte zur Objektivität anwenden; E. ist hier nur ein ganz vereinzelter und ganz früher, in engem Gelehrsamkeitskreis wirkender Vorläufer einer späteren Epoche. — S. 39 scheint mir die starke Annäherung des „Symbolismus“ an das „pantheistische Erleben“ absolut ungerechtfertigt. — S. 35 Z. 13 v. o. l. *liquorem*. — S. 22 Z. 8 v. o. ist der Terminus „Sich bewegen“ wohl ein Versehen, *κινεῖται καὶ κινεῖται* ist Aktiv (nicht Medium) und Passiv. [354]

Ph. Oppenheim OSB, Der heilige Ansgar und die Anfänge des Christentums in den nordischen Ländern (München 1931). In die chronologische Darstellung des Lebens und Wirkens des hl. Ansgar, Metropolitanbischofs von Hamburg-Bremen, sind Schilderungen der Zustände in den zu bekehrenden nordischen Ländern verflochten. Religiöse Riten der heidnischen Schweden S. 84 ff. Hinweis auf die *ablutio* S. 146. Das Kapitel „Der Heilige“ S. 165 ff. bringt eine Charakteristik Ansgars; O. hebt hervor, daß A. täglich 3—4 Messen beiwohnte und das Hochamt sang. Der letzte Abschnitt beschäftigt sich mit der Verehrung des Heiligen, bes. mit seinen Reliquien. [355]

J. Bernhart, Hildegard von Bingen (Arch. f. Kulturgesch. 20 [1930] 249—260). In mancher Beziehung für die Geschichte der Kultur und Frömmigkeit, also auch für das Verhältnis der Liturgie zur Kultur, wichtig und anregend. So S. 255: „Die Melodie des Ne quid nimis, der Existenz, die ihre Grenze respektiert, durchzieht ihr ganzes Werk. Will man schon die Typik wagen: Mensch der Romanik, Mensch der Gotik — so vertritt sie rein noch das Wesen des vorgotischen Menschen.“ Die „Haltung“ H.s wird „kluniazensisch“ genannt. S. 260: „H.s Symbolismus war ein Damm zwischen hoffnungsloser Transzendenz und hoffnungsloser Immanenz, die beide nach ihr zu reiner Form gediehen sind. Sie sträubt sich gegen die Entwertung der Raum-Zeit-Welt durch den Akosmismus der konsequenten Mystik, gegen die andere Bedeutung durch das, was ihr Magie bedeutet: das Geschöpf als wahres Ding und Letztes zu nehmen.“ [356]

H. Liebeschütz, Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen (Stud. d. Bibl. Warburg XVI. Leipzig 1930). Wer die Geschichte der Liturgie und Liturgie-Auffassung im MA zur allgemeinen Geistesgeschichte in Beziehung setzen will, wird an der Gestalt der hl. Hildegard und ihren Werken nicht vorübergehen können. Wir haben daher in unseren Berichten stets auch die Literatur über diese große Frau herangezogen, soweit sie uns zugänglich und für uns einschlägig war (vgl. Jb. 7 Nr. 338 f.; Jb. 8 Nr. 334 f.; Jb. 9 Nr. 280 f.; Jb. 11 Nr. 356). Im vorliegenden Werk ist es vor allem der 1. Teil: *Formelemente in der theologischen*

Schriftentriologie. Es wird uns klar, wie stark doch H.s Denken und Schauen im Objektiv-Symbolischen wurzelt, nicht oder noch nicht in der Mystik des Subjektiven. So wenn etwa in der Kosmos-Vision des ersten Scviasteils (S. 13) als vierter Teil des Kosmos das Gebiet der Wasser über dem Firmament erscheint, „die einfach das Sakrament der Taufe darstellen, das die Kirche spendet“. Bezeichnend ist auch das Kernstück des 2. Teils der *Scivias*-Schrift, die 4 Visionen von den Sakramenten und der Kirche als Sakramentsvermittlerin an die Einzelmenschen. „Die Einheit der 4 Sakramentsvisionen wird durch die Frauengestalt der Ecclesia, die in allen erscheint, anschaulich gemacht“ (S. 20). „Die Aufnahme in die heiligende Gemeinschaft“ ist z. B. folgendermaßen dargestellt: „Die Ecclesia steht vor einem Altar; ihr Leib ist ein Netz, in das dann schmutzige Kinder, die im Luftraum neben ihr wie Fische im Wasser auftauchen, hineingehen, um aus ihrem Munde wieder zu erscheinen. Sie bleibt von diesem Vorgang unberührt wie die Jungfrau Maria von Zeugung und Geburt.“ Über die Personifikation der Kirche durch eine Frauengestalt, über die „exegetische Gleichung Maria = Ecclesia“ vgl. S. 33. Auch hier hätte wohl schon auf die romanische Kunst (z. B. Prüfening) Bezug genommen werden können, wie es im folgenden geschieht: „Der Einzelzug der sechsten Vision, daß die Ecclesia mit einem Pokal Blut aus der Seite Christi auffängt, und so die Kirche als Sakramentsspenderin zur Darstellung bringt, entspricht einer berühmten Interpretation bei Augustinus [schon älter!], die Blut und Wasser, die nach dem Lanzenstich aus der Seite flossen, in diesem Sinne deutet. Die Loslösung dieser Szene aus dem Zusammenhang des Bibeltextes hat sich früh vollzogen; schon im 9. Jh. taucht diese Kreuzigungsszene als Sakramentsillustration auf.“ S. 43 f. charakterisiert den Unterschied zwischen H. und Herrad ein sehr bemerkenswerter Satz: „Wir sehen... in aller Frömmigkeit der Einstellung eine ganz ausgesprochen menschliche Beziehung zu ihrem Schriftwerk und zu ihren Leserinnen, die sich scharf abhebt von der Art der Hildegard... Auch an dieser ihrer Haltung scheint uns ein Stück religiöser Formenüberlieferung mitgebildet zu haben.“ Wir können es wohl auch so ausdrücken: Herrad lenkt schon in den gotischen Typ ein, H. steht noch im Bann romanischer Objektivität. — S. 47: Ob die Bilder von Frau und Stadt wirklich nur durch die exegetische Tradition ins 12. Jh. gekommen sind? — Wichtig S. 50 f.: (Es ergeben sich bei H.) „starke Möglichkeiten christlicher Mystik. Trotzdem... scheinen... die Lehrvisionen... durchaus kein Ausdruck mystischer Frömmigkeit zu sein... Der religiöse Kern ihrer Verkündung steht dem alttestamentlichen Prophetentum und seiner Paränese näher als aller mystischen Betrachtung; Gott will, daß die Menschen auf der Erde seinen Willen erfüllen, wie er in den Normen seiner Gemeinschaft niedergelegt ist.“ — S. 36 heißt es: „bei Hrotsvit v. G. treten Fides, Spes und Caritas als Märtyrerheldinnen und Hauptpersonen der Handlung auf...“. Das ist insofern irreführend, als diese Allegorisierung doch nicht auf Hr. zurückgeht, sondern die Passio der legendarischen Heiligen, auf die sich Hr. stützt, schon viel älter ist (vgl. jetzt J. P. Kirsch, Lex. f. Theol. u. K. III 1035 f.).

[357]

M. Manitius (unter Mitwirkung von Paul Lehmann), *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. III. Bd. Vom Ausbruch des Kirchenstreits bis zum Ende des 12. Jahrhunderts* (Handb. d. Altertumswiss. IX 2, 3. München 1931). Den 2. Band dieses Werkes haben wir Jb. 4 Nr. 344 ausführlich besprochen und schon damals auf die große Bedeutung hingewiesen, die diese lat. Literaturgesch. des MA auch für den Liturgiehistoriker hat. Bei der engen Verknüpfung, in der im MA fast das gesamte literarische Leben mit dem Leben der Kirche stand, wird derjenige, der sich z. B. mit irgendeiner Persönlichkeit der Liturgiegeschichte, irgendeinem Dichter religiöser Poesie, irgendeinem Werk mit sakralem Anklang beschäftigt, notwendig zu einem Hilfsmittel greifen müssen, wie es uns jetzt M. in seinem Werk, auch in diesem 3. Bd. (1164 S.) bietet. P. Lehmann hat seine

enorme Sach- und Literaturkenntnis in den Dienst dieses Bandes gestellt und ihn so zu einem auf fast alle Fragen antwortenden Ratgeber machen helfen. Es ist freilich selbstverständlich, daß ein solches Riesenwerk, das sich in so viele Bezirke verzweigen und das in einer gewaltigen Synthese eine Unmenge von Einzelheiten verarbeiten muß (— die Arbeitsweise von M. zieht allerdings auch viele unwesentliche Einzelheiten heran, die dem Charakter eines Handbuchs nicht entsprechen —), daß es bei diesen Einzelheiten nicht immer die letzte Vollständigkeit und Lückenlosigkeit erreichen kann; so hat z. B. K. Strecker, *Zur lat. Lit. des 11./12. Jahrh.* (Hist. Vjschr. 27 [1932] 145—167) eine große Reihe von Ausstellungen und Ergänzungen (die nicht immer unbedingt wichtig sind) gebracht, und andere werden von einem andern Standpunkt aus noch manches ergänzen und berichtigen können. Das ändert an der Bedeutung und dem Nutzen dieses Buches nicht das mindeste; es erfüllt seinen Zweck als Nachschlagewerk, als gediegene Basis für jede Arbeit und jedes Weiterarbeiten im besten Sinne. Am Schluß des Vorworts nimmt der greise Vf. von den Lesern Abschied, da seine Kräfte nicht mehr zur Weiterführung des Werkes hinreichen. Der Dank aller, denen sein Lebenswerk zugute kommt, ist ihm gewiß. Wer aber wird es bis zum Ende des MA weiterführen? Es kommt wohl in erster Linie P. Lehmann in Betracht. Wenn auch die lat. Literatur in der im 3. Bd. behandelten Zeit ihren Höhepunkt überschreitet, wenn auch seit 1200 (oder schon früher) das Lateinische als Sprache den lebendigen, schöpferischen Charakter allmählich verliert, vor allem auch als Dichtersprache zugunsten der nationalen Sprachen in den Hintergrund tritt und immer mehr nur der didaktischen und hagiographischen Poesie überlassen bleibt (vgl. Lex. f. Theol. u. K. III 295), so wird es doch notwendig sein, auch die Fülle dieses lat. Schrifttums nach ihren literarischen Werten zu sichten und ihre Kulturbedeutung zu würdigen. — Es ist schwer, von vornherein festzustellen, was aus diesem mächtigen 3. Bd. von M. für den Liturgiehistoriker von Bedeutung sein könnte. Die Notwendigkeiten tauchen ja nur von Fall zu Fall auf, und ideell kann ja schließlich jede Seite einmal zu Hilfe kommen. Auf den ersten Blick aber erhellt schon aus der Einteilung des Ganzen (I. Theologie und Philosophie; II. Artes; III. Geschichtsschreibung; IV. Dichtung, und hier wieder A. Histor. Dichtung, B. Didaktik, C. Kirchliche und religiöse Dichtung, D. Persönl. Dichtung, E. Weltl. und geistl. Lyrik, G. Weltl. und geistl. Drama), daß der letzte Abschnitt und hier wieder C, F und G die Liturgiegeschichte bes. eng berühren. So heißt es z. B. von der Dichtung eines Hugo Ambianensis *In laudem s. Mariae*, daß in ihr Maria „schon völlig als die Himmelskönigin erscheint“; die dafür angeführten Stellen weisen freilich auch auf ältere Literatur zurück. Laurentius v. Durham († 1154) beschäftigt sich im 9. Buch seines *Hypognosticon* (S. 818) mit Heiligen und Märtyrern (unter denen Albanus und Cuthbert hervorragen); er behandelt hier aber auch Themata wie *De sanguine Christi*, *De corpore Christi*, *Qualiter oblationes antiquas offerimus* („über den Wert verschiedener Darbringungen in Verbindung mit dem Martyrertum und über Opfer im jüdischen Altertum“); seine *Vita S. Brigidae*, einer irischen Heiligen des 6. Jh. (S. 819), enthält auch ein Hostienwunder, das sich in der älteren Vita von Ultan nicht findet. Für die Entwicklung der relig. Dichtung interessant ist auch die *Vita S. Martini* des Richer von Metz (S. 832 ff.), die im wesentlichen auf Sulp. Sev. beruht, jedoch auch andere Anleihen macht, z. B. bei einem ambrosianischen Hymnus; für die Entwicklung des liturg. Stils kommt auch in Betracht die *Oratio ad S. Martinum* und der *Ymnus ante obitum S. Martini*; ein anderer Abschnitt bringt das visionäre Bild einer *Processio* (Gesang *Salve festa dies*), „die großartigste Darstellung der Allverehrung, die Martin in mönchischen Kreisen Frankreichs genoß“ (S. 835); ein weiteres Gedicht betitelt sich *De officio misse sollemnis* (ebenfalls eine Vision zu Ehren des großen Heiligen). — S. 848 ff. handeln über den Dichter Metellus

von Tegernsee, dessen *Quirinalia* dem Kult des hl. Quirinus gewidmet sind. — Der äußerst fruchtbare Hildebert von Lavardin († 1133) verf. auch eine Dichtung *De mysterio misse* (S. 858); über die theologische Stellung dieser poetischen Auslegung hätte wohl noch einiges gesagt werden müssen. — Ein Petrus Pictor, Kanonikus von St. Omer (s. XI/XII), verf. u. a. (S. 879) *De sacra eucharistia* oder *De sacramento dominici corporis* (dem *Hortus deliciarum* der Herrad v. Landsperg eingefügt). — Guido v. Bazoches († 1203) hat gedichtet (S. 916 ff.) *De nativitate Domini*, *In circumcissione Domini (de festo baculi)*, *In Epiphania Domini* (Sequenz!), auf Johannes d. Täufer (gleichfalls eine Sequenz; vgl. u. Nr. 422), *De S. Remigio* (Sequenz), *de s. Stephano* (für den Tag des Heiligen gedichtet), eine Sequenz auf den damals neuen Märtyrer Thomas von Canterbury u. a. — Unter den Poesien des Walter v. Chatillon nennen wir hier (S. 934) *Plange Sion et Iudea* (= An. hymn. 33, 315). — Die Hymnen und Sequenzen werden ausführlich S. 984 ff. behandelt. Wichtig sind die einleitenden Bemerkungen über Einteilung der Hymnen (De temp., de natalit. Ss., für verschiedene Anlässe), über Reimoffizien (Zurückgehen auf Hucbald von St. Amand, das älteste erhaltene ist das des Bischofs Stephan v. Lüttich auf den hl. Lambert; als fruchtbarster Dichter wäre Julian von Speyer zu nennen gewesen), über die Geschichte der Verwendung des Hymnus im Brevier, über die Form („differenziert sich mit der formalen Weiterausbildung der rhythmischen Poesie“), über die Sequenz und ihre formelle Entwicklung. S. 986: „Gegen das Ende des 11. Jh. beginnen hauptsächlich in Frankreich sich die rhythmischen Formen zu glätten, d. h. der Bau der rhythmischen Gedichte vollzieht sich nun nach festen Gesetzen, wie sie in der metrischen Poesie seit dem frühen Altertum üblich waren.“ Das ist mißverständlich, insofern sich z. B. die Sequenzen des Notker nach sehr strengen Regeln aufbauten. Das „Gesetz“ wurde nur anders und zwar in subjektivem Sinn. M. gibt dann einen Überblick über die anonyme Hymnendichtung nach Stoffen (Gott, Christus, Maria, Apostel, Märtyrer, Heilige, Biblische Stoffe, Kirchliches und Dogmatisches, Geistliche Moral, Beichten, Gebete, Didaktische Gedichte, Klagen gegen Rom und Kirche, Persönliche Stoffe, Weltliche Stoffe, z. B. Kreuzzuglieder, *Philomela*). Zur S. 991 erwähnten Sequenz *De S. Nicolao Myrensi* aus Seckau oder St. Florian (= An. hymn. 55, 296 f.) vgl. jetzt die Zusammenhänge bei Meisen (u. Nr. 375) S. 172 ff. — Ich möchte noch auf eine Art hinweisen, die bei Man. nicht genügend berücksichtigt erscheint und die vielleicht am Ende des 12. Jh. zuerst in voller Ausbildung auftaucht: auf den epischen Hymnus, wie ich es nennen möchte. Er ist gewiß vorgebildet in den Hymnen auf die Heiligen, wo fast stets ein ganz knapper Umriss des Lebens und der Wunder gegeben wird; in erzählender Breite wird aber nichts geboten. Im Gegensatz dazu haben wir z. B. eine ausführliche Erzählung in dem von Kehrlein, *Sequenzen* (1873) S. 574 unter dem falschen Titel *In translatione S. Monicæ* hg. Hymnus auf das Hostienwunder von Hl. Kreuz in Augsburg (vgl. R. Bauerreiß, *Pie Jesu* [Jb. 10 Nr. 473] S. 49), der im Auftrag des Bischofs Udalscale (1184 ff.) verfaßt wurde. (Inc.: *In augmento magnæ spei*.) Da der von K. nach einem Basler Missale von 1510 wiedergegebene Text sehr schlecht ist, möchte ich die richtigen Varianten einer besseren Überlieferung hier anführen; sie stehen in dem Büchlein *Emmanuel Thaumaturgos* (Augsb. 1612) p. 7 und beruhen offenbar auf guter Augsburger Tradition: 20 *ceram* (K[ehrlein] *cera*); 37 *quot* (K *quam*); 40 *istud non est* (K *illud non*); 50 *vere* (K *veri*); 51 *vere* (K *vera*); 54 *vivum azyma* (K *vinum anima*); 56 *hoc* (K *hac*); 55 *nos* (K *mos*). Es würde sich lohnen, dem „Epischen im Hymnus“ einmal besondere Aufmerksamkeit zu widmen. — Zu S. 989 A. 2 vgl. P. Lehmann, B. Bl. f. d. Gymn. 59 (1923) S. 202. — Nach der auswählenden Übersicht über die anonymen Hymnen erscheint dann Godescale v. Limburg (s. XI/2) mit den Verteidigungsschriften für seine Sequenzen: *De sancta cruce et de Sequentia Fecunda verbo* und *De assumptione b. Mariæ et de sequentia Exulta exultata*, dann (S. 1000)

wie dem G. mit Recht zugewiesenen Sequenzen überhaupt. — Besonderer Raum ist (S. 1003 ff.) den Sequenzen Adams von St. Viktor gegönnt. — Von bes. Bedeutung für die Liturgiegeschichte ist dann auch noch der allerletzte Abschnitt über das geistl. Drama (S. 1041 ff.); nach einer Einleitung werden im einzelnen nur das Benediktbeurer Weihnachtsspiel, die Benediktbeurer Osterspiele („Kleine Passion“, „Osterspiel“, „Emmausspiel“ [vgl. u. Nr. 423], „Große Passion“) und der *Ludus de Antichristo* besprochen. Die Herkunft aus dem Liturgischen ist überall mit Recht herausgearbeitet. Die Literatur hätte freilich an verschiedenen Stellen nicht unwichtige Ergänzungen erfahren können, wenn z. B. nur die in unserem Jb. jeweils genannten Erscheinungen wenigstens auswahlweise herangezogen worden wären. So fehlt doch manches Prinzipielle, gerade was die alten Beziehungen zur Liturgie anlangt. Zu dem S. 1044 erwähnten Freisinger Rachelspiel vgl. K. G. Fellerer, *Beitr. z. Musikgeschichte Freising* (1926) 48 ff. Im übrigen sei gerade für das geistliche Drama auf die Ergänzungen von K. Streckera. a. O. 165 ff. hingewiesen; er bringt aber auch sonst manche Verknüpfung mit der liturg. Literatur, z. B. S. 153 über das Verhältnis einer Goliardenpredigt (*Ad honorem omnium*) zum *Dies irae* des Thomas v. Celano (Man. S. 270). Um diese Besprechung, die sich nur mit dem Liturgischen befassen soll (ich verweise z. B. nur noch auf die Hymnen vom Hl. Geist des Rupert v. Deutz S. 127/9 und zu S. 613 — Sprache der *Vita Meinweri* und ihr liturg. Einfluß — auf die Jb. 2 Nr. 258 angezeigte Rezension im Hist. Jahrb.) und die daher hier höchstens noch auf die in gewisser Hinsicht kultgeschichtlich bedeutsame hagiographische Literatur aufmerksam machen kann (gerade sie freilich läßt manche schmerzliche Lücke offen), nicht allzusehr zu belasten, möchten wir sie hier schließen, nicht ohne noch einmal ausdrücklich den großen Wert dieses Werkes auch für den Liturgiehistoriker und die Fülle von Anregungen, die aus ihm erwachsen, zu betonen. [358]

E. Dhanis, *Quelques anciennes formules septénaires des sacraments* (Rev. d'hist. ecclés. 26 [1930] 574—608; 916—949; 27 [1931] 5—26). Die Frage, ob die Siebenzahl der Sakramente erst mit Petrus Lombardus aufgestellt wurde, wird hier durch die Datierung von 3 bisher unedierte Traktaten: *Tr. de sacramentis* des Magister Simon (München), *Tr. de septem sacr. ecclesiae* (Madrid), *Liber de sacr.* (Vat.) aufs neue geprüft. In einem einleitenden Kap. wird zunächst der gegenwärtige Stand der Frage dargelegt, wie sich die Siebenzahl in der Literatur entwickelte. S. 595 ff. wird dann die Priorität der *Sententiae divinitatis* (Sentenzenbuch aus der Gilbertschen Schule) nachgewiesen. Weiterhin wird bezeugt (S. 916 ff.), daß die *Libri quattuor sententiarum* des P. L. älter sind als der Magister Simon und der Traktat *de sept. sacr. eccles.* Der term. a quo der beiden ist das 7. Jahrh. des 12. Jh. (S. 947); sie liegen aber wohl beide noch im 12. Jh. Was den *Liber de sacr.* betrifft (27, 5 ff.), so ist er jünger als die *Summa sententiarum* und nachlombardisch, aber auch nicht später als das 13. Jh., wahrscheinlich früher als 1215. Als ältestes Zeugnis bleiben also die *Sent. div.* bestehen, denen alsbald die Sentenzen des P. L. folgen. [359]

W. Lampen OFM, *Gulielmi de Melitona O.F.M. magistri Parisiensis Opusculum super Missam* (Ad Clar. Aqu. 1931). Neue in Broschürenform erscheinende Auflage der Jb. 9 Nr. 284 angezeigten Edition. [360]

M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (2. Aufl. Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. MA XXII, 1/2 [Münster i. W. 1931]). S. 317 ff.: „Über das *Officium de festo Corp. Christi ad mandatum Urbani Papae IV.* Der Hymnus *Adoro te devote*. Gebete.“ Bespricht zunächst die Kontroversen über die Urheberschaft des Offiz. mit bes. Betonung der Ergebnisse von Cl. Blume; der zisterziensische Einfluß (G. Morin) ist unwahrscheinlich. Nicht zum Fronleichnamsoffiz. gehört der Hymnus *Adoro te devote*; auch hier möchte Grabmann — obwohl mit Bedenken — noch an der Echtheit festhalten. Nicht von Th. aber stammen der Tropus zum

Sanctus: *Divinum mysterium* und die marianische Dichtung *Soliloquium soliloquiorum*; unecht ist das *Officium S. Augustini*, unbeweisbar die Echtheit des *Elogium S. Petri martyris* (auf den hl. Petrus von Verona † 1252). Die in den Hss. vielfach mit dem *Adoro* verbundenen Gebete sind wahrscheinlich unecht. [361]

A. Landgraf, *Scholastische Texte zur Liturgie des 12. Jahrhunderts* (Eph. lit. 45 [1931] 211—214). Der Verf., der schon früher (*Zur Methode der biblischen Textkritik im 12. Jh.* [Biblica 1929, 469—74]) auf einen Fall von Berufung eines Scholastikers (St. Langton) auf die Liturgie für die Reinheit eines Textes hingewiesen hat, bringt hier neue Beispiele für solche Beziehungen aus ungedruckten Quellen, so Vat. lat. 10754 (über die Nichtbenediktion der zweiten Ehe in der Mailänder Kirche und die Taufspendung in der gallikanischen Kirche außerhalb Ostern und Pfingsten), dann zwei Stellen wieder aus Stephan Langton und — sehr interessant — aus Cod. VII C 14 der Bibl. Naz. in Neapel die Annahme, daß die Art des Sanctus-Vortrags von dogmatischen Prinzipien geregelt werden könne, oder aus dem schon genannten Vat. zwei Stellen, die Zusammenhänge der Liturgie mit den Verschiebungen „der dogmatischen Kenntnisse von Paris her“ klarzulegen scheinen. [362]

R. Stapper, *Ein Beispiel moralisierender Liturgie-Erklärung aus dem späten Mittelalter* (Aus *Ethik und Leben*. Festschr. f. J. Mausbach z. Voll. d. 70. Lebensj. hg. v. Meinertz-Donders [Münster i. W. 1931] S. 81—89). Es handelt sich um einen Traktat in einem Sammelband des Archivs der Pfarrkirche Mariä Himmelfahrt in Kleve; um 1425 geschrieben, enthält er zunächst einen *Ordinarius* (mit zahlreichen moralisierenden Bemerkungen). St. zählt mehrere interessante Gebrauche auf. Dann ein *Speculum ecclesie de habitu et officio sacerdotali*, eine erweiterte, vielleicht ursprünglichere Form der allegorisch-moralisierenden Meßauslegung, die dem Kardinal Hugo v. St. Cher OPr († 1263) zugeschrieben wird. S. 85 heißt es: „Daß im Konsekrationsakt zugleich der Leidensakt oder sogar mit diesem auch der Akt der Inkarnation, der Auferstehung, Himmelfahrt, ja selbst der Parusie 'vergegenwärtigt' würde, wie es die sog. Mysterientheorie des P. Odo Casel OSB aus Traditionszeugnissen selbst der Scholastik herauslesen möchte, findet bei H. v. St. Ch. nicht die geringste Stütze.“ Der Vf. will hoffentlich so etwas nicht als Argument gegen die Mysterienlehre angesehen wissen! — Ein weiterer Traktat der Hs. heißt *De officio sacerdotis* (über Gottesdienst, Predigt, Sakramentspendung). Es folgen: eine *Tabula sacerdotum naufragium neglegentiarum circa sacramentum altaris incurrentium* (d. i. *Defectus misse*), ein *Modus confitendi*, Verse mit Mahnungen über das der Meßfeier entsprechende sittliche Leben des Priesters, ähnlich auch in Prosa (Exzerpt aus dem *Spec. sacerdotum volentium celebrare missam*), endlich Gebete zum Gebrauch des Zelebranten vor und nach der Messe. [363]

B. M. Xiberta OCarm, *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum* (Bibliothèque de la Rev. d'hist. ecclés. 6. Louvain 1931). Darlegung der Lehren der Scholastiker-Karmeliten über bestimmte, die Liturgie berührende Gegenstände. Besonders findet man darin, was Johannes Baconthorp († 1348) (p. 227—240), Michael Aignani († 1400) (p. 336—338) und Franziskus Marté (Ende des 15. Jh.) über die Unbefleckte Empfängnis lehrten. Letzterer gibt auch Einzelheiten über die Stellungnahme der Kurie von Avignon zum Fest der Unbefleckten Empfängnis (p. 453—461). L. G. [364]

Ed. Wymann, *Die deutschen Aufzeichnungen des Stadtpfarrers Sebastian Werro von Freiburg i. Ü. über seinen Aufenthalt in Rom vom 10.—27. Mai 1581* (Stud. a. d. Geb. v. Kirche u. Kultur. Festschr. f. G. Schnürer z. 70. Geb. [Paderborn 1930] 55—86). Der Freiburger Propst S. W. († 1614) machte 1581 eine Reise nach Jerusalem und begab sich zuvor nach Rom. Auch über seinen dortigen Aufenthalt führte er ein Tagebuch und verarbeitete die Notizen nach seiner Heimkehr in geschlossener Form. Die Kapitel über den Aufenthalt in Rom werden hier zum erstenmal veröffentlicht. Dieses Erinnerungsbuch beansprucht einen „nicht geringen Original-

wert“ (S. 62). Von den Schilderungen kommen für das liturg. Leben bes. in Betracht Cap. XIX (S. 70 ff.): *Procession und Kirchengebreuch bápstlicher Heiligkeit, uff hochzyttlichen festagen* und Cap. XXV (S. 79 ff.): *Andere schoene gebreuch und stiftung*; auch Cap. XXXIII: *Etlich gemeine gebreuch durch Italiam* (S. 86) ist sehr bezeichnend für die Beobachtungsgabe des Reisenden wie für die Geschichte der Frömmigkeit. [365]

V. Liturgische Heiligenverehrung.

L. Gougaud OSB, *Les plus anciennes attestations du culte de saint Patrice* (Eph. lit. 45 [1931] 182—185). Sammelt alle literarischen, poetischen und liturg. Zeugnisse für die Verehrung des berühmten ir. Heiligen, S. Patrick (5. Jh.). Sie gehen mindestens bis ins 7. Jh. zurück; vom ältesten, dem einem gewissen Secundinus (Sechnall) zugeschriebenen und später ins Antiphonar von Bangor aufgenommenen Hymnus nehmen einige als Entstehungszeit noch das 5. Jh. an. [366]

L. Sonzogni, *Un inventario di reliquie del sec. VII in Africa* (Eph. lit. 45 [1931] 368—73). Eine bei Bertaux in der Nähe von Konstantine i. A. gefundene Bleitafel berichtet von einer Deposition von Reliquien des hl. Stephanus, Photius, Theodor und Viktor in einem Altar (una solenne riposizione) in Gegenwart eines *armarius* und eines Schreibers z. Z. des Kaisers Herakleios I. (637). Der Aufsatz nimmt Gelegenheit, auf den damals von Rom sehr verschiedenen Usus der Reliquienbehandlung und -verbreitung in Afrika einzugehen; jedoch wird man sich gerade für Rom vor der Verallgemeinerung hüten müssen, die S. aus einer Stelle des Papstes Gregor I. ableitet. [367]

D. F., *San Martino* (Riv. lit. 17 [1930] 282—289; 310—314). Während der 1. Teil der Arbeit sich mit den biogr. Abschnitten des Breviers beschäftigt und sie an der Hand des Sulpicius Severus (und des Buchs von A. Regnier, *Saint Martin* [1907]) erläutert und hagiographisch ergänzt, bringt der 2. Teil Betrachtungen über die liturg. Besonderheiten am Fest des Hl., wobei, namentlich bei den Orationen, das Historische nicht außer acht bleibt (Vorkommen in den alten Sakramentarien). [368]

M. Coens SJ, *Légende et miracles du roi S. Richard* (Anal. Boil. 49 [1931] 353—397). Die sehr scharfsinnige und auf umfangreichem, wohlgesichtetem Material beruhende Arbeit zeigt die Entwicklung der Legende vom hl. Richard auf, dem Vater der hll. Willibald, Wunibald und Walburga, und zieht zu diesem Zwecke, namentlich aber zur Frage nach dem Aufkommen des Königstitels für St. Richard, auch mehrfach liturg. Quellen heran. Während die ältesten Quellen (z. B. das sog. *Hodoeporicon* der „Nonne von Heidenheim“ — vgl. jetzt B. Bischoff, *Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O.* 49 S. 387 ff.) von der königlichen Abkunft der Eichstätt Heiligen noch nichts wissen, taucht in einem Offizium s. X (in einem Trierer, ehemals nach Abdinghof gehörigen Cod.), das wahrscheinlich den Bischof Reginold (966—991) zum Vf. hat, im Vesperhymnus der Gedanke auf: *Sic ut reges essent illi atque duces proximi*. (Zum Übergang vom *clarum genus* zur *stirps regia* vgl. vielleicht auch das Material bei C. Weyman, *Die Güterternare forma, genus, virtus* usw. [Festschr. f. Al. Knöpfler 1917 S. 384 ff.] und die Ergänzungen hierzu in *Wochenschr. f. klass. Philol.* 35 [1918] 395 u. 463 ff.) Dagegen macht (S. 368) Heribert v. Eichstätt wieder keine derartige Anspielung, wohl aber der Anonymus von Herrieden und der Dichter Medibard (*quae cum esset regis nata...*), bes. aber eine *Vita Richardi* um 1160 (in der *Relatio Adelberti abbatis Heidenheimensis*), die aber schon mit dem großen Aufblühen des ganzen Kultes in Lucca (Toskana) und Eichstätt zusammenhängt. Die wichtigsten Zeugnisse für dieses Aufblühen haben wir in Clm 14 396 (ehedem zu St. Emmeram gehörig), der einen Komplex über den hl. R. enthält (s. XIII); entstanden sind diese Berichte aber sicher s. XII in

Lucca und wahrscheinlich in Eichstätt redigiert. — Zu S. 373 Z. 7 v. o. (*natus genitorem suum genuit*) vgl. u. Nr. 391. [369]

St. v. Schleich, *Sankt Wolfsindis* (Bayr. Heimat. Beil. z. „Münchn. Zeitg.“ 13 [1932] S. 142). Eine Hs. s. XVI i berichtet für die *villa Reispach* (Niederb.) von einem Grab der *sancta Wolfsindis virgo* (et *mr* ist wohl später dazugekommen), gelegentlich einer Schenkung Tassilos III. an das Kloster Wessobrunn. Ihr Fest wurde in W. am 2. Sept. *cum XII lectionibus* gefeiert, *ut patet in Kalendario antiquissimo* (so richtig) *abbatis Benedicti, quod idem conscripsit* (Abt Benedikt † 943). [370]

H. Achelis, *Der Marmorkalender in Neapel* (Zur Feier des Reformationsfestes und des Übergangs des Rektorats. Lpz. 1929). Neuherausgabe des Textes, der sich auf den beiden großen Tafeln im erzbisch. Palast von Neapel befindet, ehemals (bis 1742) an der alten Kirche S. Giovanni Maggiore angebracht. Sie stammen aus der Zeit des Bischofs Tiberius (821—841). Der Kalender wird genau in seinem Verhältnis zu seiner konstantinopolitanischen Quelle untersucht. [371]

M. C(oens) SJ, *La vie ancienne de S. Front de Périgueux* (Anal. Boll. 48 [1930] 324—360). Die hier aus verschiedenen Hss. (älteste Paris B. N. lat. 5643 s. IX) hg. Vita enthält c. 5 (S. 347; vgl. auch S. 327 f.) einen Exorzismus, der sich z. T. in Versen bewegt. Wir drucken die vermutlich metrischen Teile gesperrt: *Altae sedis dominator, praesidis (= praesides) qui verticem (= vertici?) celi, cuius in aspectibus die noctuque angelica turba* (vgl. das *Exultet!*) *persultat* (Vers?), *Annuae (= annue) nunc meis praecibus, superna maiestas, Ter agius sanctusque Dei vivi sacraque potestas* (vielleicht läßt sich hier ein richtiger Hexameter vermuten: *Ter agius Dei que vivi sacra potestas*; *sanctus* ist in der Vorlage als Glosse zu *agius* in den Text geraten! Sollte die griechische Form des Trishagions speziell auf gallikanischen oder westgotischen Ursprung weisen?). In der mozarab. Liturgie (vgl. o. Nr. 336, S. 133) lautet der Lobpreis: *Agius agius agios, Domine Deus, Rex aeternae, tibi laudes et gratias...*, *et hanc tuam famulam quam saevos hostes inhabitat, pia miseratione salvare et his daemonibus liberare digneris*. Der Hsg. meint S. 347 A. 1, der Autor habe dieses rhythmische Gebet vielleicht aus verstreuten Reminiszenzen selbst zusammengefügt. Es ist auch sehr wahrscheinlich, daß ihm ein Gebet in Versen (— in der karol. Zeit nicht selten, vgl. z. B. PL 78, 239 ff.), allerdings schon in verstümmelter Form, vorlag; diese Verse stellen sich als das Formelhafte in dem Exorzismus dar; der spezielle Teil ist in der üblichen Gebetsprosa abgefaßt. Daß die metrischen Teile literarisch-humanistischen Ursprungs sind, zeigt z. B. ein Schluß wie *vertici caeli* (vgl. Val. Flacc. 2, 88). [372]

W. Levison, *Bischof Eberigisil von Köln* (Festschr. f. Alb. Brackmann [Weimar 1931] 40—63). Die heute in der Kölner Bistumsgeschichte erscheinenden beiden Namen *Evergisus* (s. Vi) und *Ebregisilus* (um 590) bedeuten ursprünglich nur eine Person, u. zw. wird durch Gregor v. Tours erwiesen, daß der spätere geschichtlich ist. Den ersten Schritt zur Legende tat die *Passio Gereonis* (S. 44 f. Verhältnis zum *Mart. Hieron.*) mit Märtyrer-Aufzählungen; sie macht den E. zum Nachfolger des zweiten Bischofs S. Severinus (Frage der thebäischen Legion und des Ado v. Vienne). S. 47: Die *Passio Gereonis* erzählt von der Anwendung des Ps. 149, 5 bei der Verehrung der Heiligen durch E. — Um die Mitte des 11. Jh. gab es noch keine Vita des hl. E.; sie entstand aber vor 1167 unter Benützung verschiedener Quellen (*Vita Sev.*, *Vita Brunonis*, *Cuniberti*, 3. Biographie des hl. Gaugerich v. Cambrai u. a.). Durch sie kam es, daß der Bischof durch Jahrhunderte nur als Zeitgenosse der Völkerwanderung galt, bis der Bericht Gregors v. Tours wieder dem geschichtl. Bischof zu seinem Recht verhalf. — Zur Form *sacratissimus* vgl. Jb. 2 Nr. 253 u. B. Bl. f. d. Gymn. 63 (1927) 382 f. [373]

R. Heuberger, *Der hl. Ingenuinus* (Festschr. f. Alb. Brackmann [Weimar 1931] 17—39). Der hl. I. ist der erste Bischof von Säben im Eisacktal, „dessen Gestalt sich dank der Überlieferung in deutlichen Umrissen abzeichnet“ (S. 19). Als Suffragan des Patriarchats Aquileja spielte er (schismatisch) im Dreikapitelstreit eine bedeutende Rolle (i. J. 591). Seine Verehrung (Auftauchen in verschiedenen Martyrologien, z. B. Augsburg und Wessobrunn [S. 30]) ist im 10. Jh. von Brixen, nicht von Säben ausgegangen. Es existierte in S. keine mündliche Tradition über das Leben dieses Heiligen. (Auch die Nachricht, daß die Kirche von I. singe, ist viel später.) Martyrologien s. VIII/IX verzeichnen nur einen *Ingenuus* (5. Sept.). Vielleicht ist die Verwechslung mit dem ersten Säbener Bischof doch nicht so ohne weiteres abzulehnen, wie es H. S. 38 A. 4 tut; die Sache müßte noch untersucht werden. Erst die reliquiensüchtige Zeit des 9./10. Jh. habe diese Verehrung zunächst in Brixen inauguriert (— es gab allerdings unter den Merovingern noch viel mehr Reliquiensucht! —), und von hier aus sei der als orthodox geltende Bischof, der um seines Glaubens willen gelitten habe (neben St. Kassian, dem Heiligen von Säben), Patron des Bistums geworden. [374]

K. Meisen, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande* (Forsch. z. Volkskde. hg. v. Gg. Schreiber. H. 9/12. Düsseldorf 1931). Wir möchten diesem mustergültigen Buche dadurch gerecht werden, daß wir uns, soweit es der Raum gestattet, über seinen Inhalt und Aufbau möglichst genau Rechenschaft geben. Im 1. Kap. der Einleitung handelt M. über den Nikolausbrauch in der bisherigen Forschung. Der N.-Br. hat zu den jetzt herrschenden Weihnachtsgebräuchen die eigentliche und unmittelbare Grundlage abgegeben. Die junge germanistische Wissenschaft hat St. N. zu einer komplizierten Dämonen-Heiligen-Gestalt gemacht (Gleichsetzung mit Donar, Wotan, Frö), und auch die niederländische Forschung hat sich nach anderen Anfängen allmählich in den Bann dieser alles beherrschenden Mythologie ziehen lassen. In jüngster Zeit erst hat sich eine Wandlung in der Fachwissenschaft vollzogen. „Mit einer ganzen Anzahl von schönen romantischen Vorstellungen vom Fortleben des Einflusses der altgermanischen Religion in der Gegenwart hat die Wissenschaft aufgeräumt“ (S. 15). S. 16: „Wenn es richtig wäre, daß der N.-Br. aus dem germanischen Heidentum entstanden sei, dann müßte er sich schon sehr früh auf deutschem Boden entwickelt haben.“ Die Nikolausverehrung wird aber viel später erst volkstümlich! Auch sonst fehlt den mytholog. Parallelen die nötige Grundlage; der Brauch muß sich anders entwickelt haben. Die entscheidenden Fehler der mytholog. Richtung sind die Außerachtlassung der ma. Zeugnisse und die zu enge Beschränkung der geographischen Ausdehnung. Endlich wurden gewisse Feststellungen oft von einer Entwicklungsstufe des Brauchs aus gemacht, die schon sehr starke Veränderungen darstellt. „Um zu endgültigen Ergebnissen zu kommen, wird es nötig sein, von einem zuverlässigen Ausgangspunkt aus eine Deutung des Brauchs nach seinem Ursprung und seiner Entwicklung zu geben unter Vermeidung der methodischen Fehler der bisherigen Forschung.“ — Schon hier möchten wir auf die prinzipielle Wichtigkeit dieser Erörterungen aufmerksam machen! Es ist tatsächlich höchste Zeit, mit der Germanomanie in unserer religiösen Volkskunde gründlich zu brechen. Den mutigen Schritt zu diesem Ziel gewagt zu haben, ist — das sei vorausgeschickt — das größte Verdienst dieses Buches. Ähnlich steht es z. B. beim hl. Leonhard, der auch mit aller Gewalt zum „Ersatzgott“ eines Asen gemacht werden soll, in Wirklichkeit aber erst im MA erscheint und hier zunächst in einer anderen Funktion als heute! (Vgl. Jb. 10 Nr. 443; Jb. 11 Nr. 376.) — 2. Kap.: *Die Verbreitung des N.-Br. vor der Reformation*. Die heutzutage übliche Form des Brauches in den katholisch gebliebenen Ländern und in den Niederlanden stimmt mit den um 1500 gebräuchlichen Formen durchaus überein. Im Laufe der Reform. ist der hl. N. aus den protest. Gebieten verdrängt und durch den hl. Christ selber ersetzt worden oder ist der

Name des Hl. auf die begleitende Teufelsgestalt (s. u.) übergegangen. Die hier angeführten Zeugnisse, bes. diejenigen, die den Übergang von der kathol. zur protest. Auffassung bekunden, sind außerordentlich lehrreich. Auch die Aufzeichnungen über heute in ref. Gegenden noch bestehende Gebräuche weisen in die genannte Richtung. Es steht fest (S. 47), daß N. überall da, wohin der Brauch im MA gelangt ist, die Hauptperson war. Nur von dieser Grundlage aus kann die Geschichte des N.-Br. als eines in der einheitlichen ma. Weltanschauung wurzelnden, aber durch die Ref. mannigfach umgewandelten Volksbrauches geschrieben werden. Von dieser einheitlichen Entwicklungsstufe des MA muß man noch weiter in die Vergangenheit zurückdringen. — Der I. Hauptteil beschäftigt sich mit dem kirchlichen Kult des hl. N. im Abendland während des MA, u. zw. zunächst (3. Kap.) mit dem hl. N. in der griech. Kirche und den Anfängen seines Kultes in Italien bis zur Translation nach Bari. Die legendarische Gestalt des hl. N. ist eine Kompilation aus dem geschichtl. Bischof von Myra (s. IV) und dem geschichtl. Abt N. von Sion, Bischof von Pinora († 564). Der 'Thaumaturg von Myra' wird im 6. Jh. in der Überlieferung der griech. Kirche sichtbar und ist im 9. Jh. zu größter Bedeutung gelangt, als berühmtester Heiliger (*ὑπεράγιος*) der byzant. Kirche. Der Grund seiner Verehrung ist das Wunder der Rettung der unschuldig verurteilten Feldherrn. Der Blütezeit des Kultes im Osten entspricht der Anfang des Kultes im Abendland, in Italien (9. Jh.); die engen politischen und kulturellen Beziehungen zwischen Ostrom und der Apenninenhalbinsel von 550 bis ca. 1000 sind Voraussetzung dafür. Zu Rom erscheint schon im 7. Jh. die Stratelatengeschichte des hl. N. nach einem griech. Original; von hier aus ist sie dann weitergewandert. Aus dem 8. Jh. hat sich ein steinernes Reliquienverzeichnis der Kirche S. Angelo in Pescheria in Rom erhalten, das auch den hl. N. erwähnt. S. Nicola in Carceri läßt sich zum mindesten für das 9. Jh. nachweisen (N.-Patronat beim Gefängnis sehr wichtig!), wahrscheinlich aber sogar für das 8.; 792 wird zum erstenmal eine Gedächtnisfeier erwähnt. Auch unter den Wandmalereien von S. Maria antiqua fanden sich Darstellungen des hl. N. (s. VIII od. IX?). Im Lauf der Zeit aber wurden ihm in Rom (noch vor der Transl.) noch mehrere Kirchen geweiht; von Rom aus war N. in anderen Gegenden Mittelitaliens bekannt geworden. Auch Ravenna war für die Verehrung sehr bedeutsam (1. N.-Kirche durch Erzb. Sergius, † 769?), ferner Neapel und das ganze übrige Süditalien; dieses wird auch der Schauplatz neuer Wundererzählungen (*Thauma de presbitero Siciliensi*, *Thauma Catanense*). Süditalienisch sind die ältesten lat. Hymnen (in Cod. Vat. 7172). Ein besonderer Mittelpunkt aber wurde Bari (1. Erwähnung in 2 Urkunden des Bischofs Nikolaus 1035—62). Zahlreiche Kirchen entstanden dort unter seinem Namen; St. N. hatte ja im Osten bereits seine Bedeutung als Seefahrerpatron erlangt, wie überhaupt dieses Patronat seinen Kult sehr verbreitete. Venedig, Pisa, Genua kommen hier bes. in Betracht. Durch Monte Cassino und seine geographische Lage kommen bes. die Benediktiner zu N. in nahe Verbindung. Mönche von Monte Cassino sind auch Vf. von Hymnen (s. XI: Alphanus v. Salerno, Alberich). Die schriftliche Überlieferung bezeugt allgemein, daß die N.-Verehrung schon vor der Translation in Italien sehr blühte (z. B. die *Vita Acephala* in Paris Graec. suppl. 1273 s. XI). — Das 4. Kap. behandelt die Verehrung im Abendland außer Italien, jedoch auch zunächst nur bis zur Translation nach B. Denn auch n. der Alpen war N. schon vorher kein Fremder. Das 1. N.-Heiligtum wird hier für 692 erwähnt (und Itta, der Gemahlin Pippins v. Landen, zugeschrieben); doch ist das sehr unwahrscheinlich. Auch die Nachrichten über Liudger von Münster sind nicht sicher, ebenso eine Nachricht für Konstanz s. IX und (noch weniger) Niklasreuth (b. Ebersberg i. B.) für 778. Dagegen erscheint N. s. IX bei Hrabanus Maurus und in einigen Martyrologien (z. B. Florus von Lyon, Usuard) mit der Stratelatengeschichte, u. zw. (bei Hrab. und Us.) nach dem Text des Nic. Carm. Falconius, *S. Nic. Acta primig.* S. 30/4. Ferner bringt den Namen

Nicolus (1) die Lorscher Allerheiligenlitanei (s. IX/2) in der Frankfurter Stadtbibl. Bischof Reginold v. Eichstätt († 991) soll eine metrische Vita des Heiligen geschrieben und ein Offizium verfaßt haben (wobei er sein Wissen wohl in Italien erwarb; zum Willibald-Offizium des gleichen vgl. Coens Nr. 369). In Kempten wird 973 eine N.-Kapelle geweiht. Um die gleiche Zeit erscheint das Patr. auch schon in Benediktbeuern, Halberstadt, Meißen, Weende b. Göttingen, sein Name im Kal. abbrev. von Fulda, in einem Essener Meßbuch, einem Kal. von Werden, einem von Köln, von Freising. Sollte diese Mehrung auf Theophano zurückzuführen sein? Am wahrscheinlichsten ist wohl ihr Einfluß beim Kloster Burtscheid (Gründung nach 996 durch Otto III.; vgl. Lex. f. Theol. u. K. II 651). Ottonisch ist auch das Stift in Aachen mit der Nikolaus-Kapelle; 1012 wird St. N. bei der Weihe des Bamberger Doms genannt; er wird Patron in Brauweiler OSB, Traben a. d. Mosel, Wawern u. a. Im 11. Jh. breitet sich die Verehrung über alle Teile Nordwesteuropas aus; vielfach erscheinen auch N.-Reliquien. 1049 wird dem Hl. das Hospiz auf dem St. Bernhard geweiht. Um 1030 verf. ein Mönch Isembert aus dem Kloster St. Pierre in Rouen ein Offizium (Zusammenhang der Normandie mit Unteritalien!), bei Ordericus Vitalis aber erscheint N. zum erstenmal im Norden als Beschützer der Seefahrer. 1060/2 bearbeitet Otloh v. St. Emmeram eine Vita des Heiligen; auch einen Hymnus hat er wahrscheinlich gedichtet (abgedr. S. 530; vgl. o. Nr. 313 [Lehmann]); zur Vita vgl. Manitius II 101 f.). Zusammenfassend heißt es über den Kult vor der Transl. S. 93: „Es sind in der Hauptsache die höheren und gebildeten Gesellschaftskreise, die zunächst den Kult übernahmen und anfangs unter ihresgleichen verbreiteten.“ Nur ausnahmsweise erscheint eine Nachricht, die von einer breiteren Verehrung im Volk (abgesehen von Unteritalien) Kunde gibt. Erst die Translation hat dies in überwiegendem Maße erreicht. Ihr gehört das 5. Kap. (S. 94 ff.). Am 8. V. 1087 brachten Kaufleute aus Bari die Reliquien aus dem von den Einwohnern aus Furcht vor den Türken verlassenen Myra nach Hause, für das religiöse Abendland ein Ereignis von allergrößter Bedeutung. Bes. aber haben sich die normannischen Fürsten des N.-Kults in Unteritalien angenommen. Über die Größe des Eindrucks gibt M. ausführliche Berichte. Auch die Hohenstaufen schlossen sich dieser großen Verehrung an (bes. Einfluß des Bisch. Konrad v. Hildesheim), ebenso die Anjous (bes. Karl II. 1285—1309). Die N.-Kirche in B. wurde von allen Seiten unendlich reich mit Liegenschaften und Kostbarkeiten ausgestattet (liturg. Bücher z. B. S. 103, 106 f.). Nun wurden zahlreiche andere Gotteshäuser unter den Schutz des großen Patrons gestellt; S. 108 f. bringt M. eine Liste der in Unteritalien und Sizilien seit 1087 dem Hl. geweihten Kirchen. Die bildl. Darstellungen des hl. N. in Unteritalien zeigen noch den byzant. Typ. S. 111 ff. wird über die Ausbreitung des Kultus in Rom und Mittelitalien gesprochen; Rom hatte z. B. im 12. Jh. 10 Gotteshäuser zum hl. N. Eine bes. Rolle spielt er auf dem „Siegesdenkmal“ Calixts II. Auch S. 114/5 ein Patrozinienverzeichnis, ebenso bei S. 116 ff.: Venedig und das übrige Oberitalien. — Das 6. Kap. (S. 119 ff.) bringt wertvolle Ausführungen über die Ausbreitung und Blüte des N.-Kultes in Mittel- und Nordeuropa, die namentlich auch durch die Kreuzzugsbewegung begünstigt war; bes. der 4. Kreuzzug führte zu einem abermaligen Aufschwung. Bari wurde schon früh ein Wallfahrtsort für Italienfahrer, bes. von Nordfrankreich aus. Infolge der Kreuzzüge sind auch zahlreiche N.-Reliquien nach dem Abendland gekommen. S. 126 ff. folgt eine äußerst genaue „Übersicht über die Kultstätten bis zum Ausgang des MA“, geordnet nach Diözesen, beginnend in Südfrankreich, und von da aus nach Norden und Nordosten fortschreitend. In dieser großartigen Schau kommen nicht bloß Kirchen, Festtage (z. B. Nr. 246/7, 595, 653, 778, 829, 901, 920, 922/4, 966, 1174, 1227, 1233, 1390, 1496, 1526), Reliquien, Altäre, sondern auch gelegentlich liturg. Texte zur Geltung, z. B. Nr. 89 (Meßtext in Albi s. XII), 105 (Meßtext v. Limoges s. XII), 136 (Meßtext in Besançon s. XI), 205 (Meßtext in Lyon s. XII), 207 (in Tournus s. XII), 209 (in

Cîteaux), 212 (in Autun), 287 (in Paris s. XII), 306 (in Chartres s. XII), 317 (in St.-Benoît-sur-Loire s. XII), 321 (in Tours s. XI), 354 (in Angers s. XII), 366 (in Barbechat s. XII), 402 (in St. Méen s. XII), 407 (in St. Mélanie Diöz. Rennes s. XII), 427 (in Bayeux s. XII), 435 (in St. Evroux s. XII — Translationsfest), 485 (St. Wandrille), 489/91 (in St. Ouen, Jumièges, Fécamp), 529 (in einem Kloster der Landschaft von Beauvais), 535 (St. Médard in Soissons), 543 (in Reims s. XII), 544 (in St. Thierry b. R. s. XII), 553 (in Châlons-sur-Marne), 567/9 (in und bei Laon s. XII), 582/4 (in der Diöz. Arras), 592 (in St. Bertin s. XII), 596 (in Cysoing s. XII), 615/7 (in der Diöz. Cambrai), 641 (in Verdun s. XII), 775 (in Liessies Diöz. Lüttich), 939 (Brauweiler s. XIV), 940 (Gerresheim s. XIV), 1169 (in Lorsch s. XII). — Das 7. Kap. (S. 172 ff.) ist für unsern Bericht von bes. Wert: *Die Kalendertage des hl. N. in der abendländischen Liturgie*. Es kommen 2 Festtage in Betracht: der Todestag (6. XII.) und der Translationstag. Wir haben südital. Festtagshymnen des 9. Jh., von Monte Cassino im 10. Jh., im 11. Jh. dichtete Alphanus v. Salerno auf den Festtag. In Norditalien wird St. N. im 12. Jh. in den Meßkanon aufgenommen (z. B. einem Sakramentar von Mailand, von Monza, von Lodi, von Verona); bei Sighardus de Cremona nimmt das Fest eine Vorzugsstellung ein. Für Rom findet sich das Fest zuerst in einem Sakramentar s. XI/XII, wahrscheinlich aus S. Sergio e Baccho. Im übrigen Abendland ist das Fest auch erst allmählich (s. XI) offiziell geworden, wenn auch frühere Einträge in Martyrologien vorhanden sein mögen (s. o.). Die frühesten sicheren Zeugnisse für die Festfeier haben wir aus der Normandie (S. 177 f.); hier bieten sich schon aus dem 11. Jh. Meßtexte in mehreren Sakramentarien und Missalien. Die Erweiterung des Kreises läßt sich von hier aus in Frankreich sehr gut verfolgen. Wahrscheinlich ist die bes. Liturgie eines N.-Festes erst von 1087 an anzunehmen. Hier beginnt sich auch die relig. Poesie mit dem Heiligen lebhafter zu beschäftigen. In s. XII/2 erscheint die Rangstufe des Festes schon erhöht; es wurden Prozessionen üblich (z. B. Laon), offiziell zuerkannt auf dem Konzil von Oxford 1222. Die neuen Orden übernahmen das Fest. In Westdeutschland erscheint es zuerst in Murbach (wohl s. XII), und dann auch in den Diözesen Köln, Trier, Augsburg (S. 188: Antiph. *Loude Christo debita celebremus inclyta* s. XII), Salzburg (Missale der Diemut von Wessobrunn), später auch Freising, Regensburg, Passau, Bremen (s. XII/XIII), dagegen Riga erst s. XVI. Das Translationsfest (9. V.) wurde vor allem in Bari festlich begangen, durch päpstliche Verordnungen begünstigt; dann hat zuerst wieder Nordfrankreich das Fest aufgenommen. In Frankreich zeugen heute noch Volksfeste von der ehemaligen Geltung dieses Tages. Auch in Deutschland wurde das Fest in mehreren Diözesen begangen. — Kap. 8 (S. 193 ff.) bringt die Ikonographie. Es wurde lange Zeit festgehalten am byzant. Typ (natürlich in verschiedenen Varianten), erst gegen Ende des MA entsteht ein selbständiger ikonogr. Typ in 2 Formen (3 Kugeln — später 3 Äpfel in Süddeutschland, 3 Brote in Niederdeutschland — oder 3 aus einem Bottich aufsteigende Knaben — in Frankreich — als Attribut), die sich geographisch voneinander unterscheiden. — Der 2. Hauptteil befaßt sich ausschließlich mit dem kirchlichen Kult und der Legende des hl. N. als Grundlage der volkstümlichen Heiligengestalt. Schon in diesem Titel liegt wieder eine berechtigte Polemik gegen die Mythologisten. Zwei Fassungen der griech. Legende sind für das Abendland bedeutsam geworden: die Schrift des Methodius *ad Theodorum* und die Vita des Metaphrastes; von ersterem ist die Vita des Joh. Diaconus abhängig, die erste lat. Biographie. Erster Bearbeiter der Überlieferung in der Volkssprache ist der Anglo-Normanne Rob. Wace. Die wichtigsten Einzelwunder sind: 1. Das Stratelatenwunder (S. 219 ff.), das im Abendland von allen zuerst auftaucht (s. IX); es zerfällt selbst wieder in 2 Episoden (Rettung drei unschuldig Verurteilter vom Henker, Rettung der verurteilten Feldherrn durch das Traumbild des Kaisers), die bald einzeln bald zusammen erscheinen (z. B. in den

Hymnen); am längsten blieb diese Legende in Italien lebendig, selten ist sie in französ. Hymnen und Bildern. S. 226 folgen die deutschen Darstellungen (seit s. XII). Auf Grund dieser Legende hat N. schon im Griech. das Patronat der ungerecht Verdächtigten und Verfolgten; im Abendland ist es weniger wichtig geworden; es gibt aber doch einige Beispiele dafür (z. B. in Rom, Köln u. a.). 2. Die Ausstattung der drei verarmten Jungfrauen. Sie war im Abendland vielleicht schon s. VIII bekannt (S. 232). Auch hier wird zunächst eine Anzahl von Hymnen herangezogen; der erste deutsche Beleg steht in Notkers Sequenzen. Im 11. Jh. haben wir bereits eine Dramatisierung in einer Hildesheimer Hs., eine weitere in einer Hs. von St. Benoît zu Fleury-sur-Loire. Bes. in der darstellenden Kunst nimmt diese Legende eine hervorragende Stelle ein (S. 236 ff.): älteste Darstellung in S. Maria antiqua. Aus dieser Legende ergibt sich das Patronat für die eine Ehe anstrebenden Mädchen, z. T. heute noch in Ehren (Italien, Belgien, Niederlande, bes. Frankreich). 3. Die Seefahrtsgeschichte. Sehr wichtig für die volkstümliche Verbreitung des Heiligen, bes. als Patron der Schiffer. Das Wunder ist vielleicht vom Stratel-Wunder beeinflusst (S. 245). Im Abendland zuerst bei Joh. Diac., dann in Hymnen derselben Zeit. Weniger in Italien als n. der Alpen verbreitet. 4. Legende von den Kornschiffen. Gehört vielleicht noch dem 7. Jh. an, byzant. in 2 (3) Fassungen überliefert. In Süditalien erscheint sie in einer Hymne s. IX; auch bildl. Darstellungen im Abendland sind zahlreich. Das Patronat über die Getreidehändler leitet sich davon ab. 5. Die Geschichte vom geraubten Sohn. Entstanden im Osten s. IX e. Eine Fassung steht im Anhang des Joh. Diac.; sie wurde für das Abendland vorbildlich (Wace, Otloh, Jac. de Voragine). Selten in Hymnen erwähnt (z. B. Alphanus). St. N. wird dadurch auch der Patron des Kindersegens und der Gebärenden. 6. Geschichte eines wunderwirkenden N.-Standbildes, entstanden um 1000, wahrscheinlich in Kalabrien. S. XI/XII erscheint die Geschichte schon dramatisiert in einer Hs. von St.-Benoît-sur-Loire; die dramatisierte Legende muß in enger Beziehung zum Gottesdienst gestanden haben. Die Geschichte ist überhaupt auf der Bühne sehr beliebt gewesen; ein Stück stammt z. B. von Hilarius, einem Schüler Abaelards, bei dem St. N. schon nicht mehr der Kirchen- und Klosterheilige ist, sondern eine volkstümlich werdende Gestalt voraussetzt. Die Legende taucht auch in Hymnen auf. Bildlich erscheint sie bes. in Frankreich. Sie legt den Grund zum Patronat über das Eigentum. 7. Der hl. N. und der Teufel. Eine Reihe von Einzelzügen, die z. T. auch in Hymnen begegnen (z. B. das sog. Artemis-Wunder). — Das 10. Kap. (S. 276 ff.) beschäftigt sich mit den Legenden, die erst im Abendland entstanden sind: 1. Die Geschichte von dem Kind in der Badewanne. 2. Die Geschichte von dem ins Meer gefallenem Knaben und dem kostbaren Becher begegnet zuerst in Nordfrankreich s. XI, auch in der Glasmalerei; s. XII kennt sie u. a. schon ein Hymnus aus St. Martial. 3. Die Geschichte von einem Juden und einem betrügerischen Christen. Auch sie schon s. XII in der Hymnenliteratur. Von dieser Legende aus wurde St. N. der Behüter des Eidschwurs und der Patron der Bankiers (Zusammenhang mit der Lombardei S. 284). 4. Tötung eines Knaben durch den Teufel und Wiedererweckung durch St. N. (bei Wace und Jac. de Vor., auf gemeinsame lombardische Vorlage zurückgehend). 5. Ermordung eines reisenden Kaufmanns und Wiedererweckung durch St. N. (bei Wace). 6. Auferweckung der getöteten Schüler und noch 2 kleinere Legenden. — Über die zuletzt von uns genannte Leg. handelt ausführlich das 11. Kap. (S. 289 ff.). Sie ist die wichtigste der im Abendland entstandenen Legenden, bes. für den Brauch der Einkehr des Heiligen am 5. XII. Die älteste Form ist die dramatische in einer Hildesheimer Hs. über den hl. Godehard (jetzt Brit. Mus.). Eine Hymne bringt sie s. XII, dann aber auch mehrmals später. (S. 291

Z. 20 v. o. nicht *extinctos*?) In der Ikonographie wird dann die Fassung beliebt, nach welcher der Mörder die Schüler in einem Faß eingesalzen hat. Entstanden ist die Legende wohl auch in Nordfrankreich. Vielleicht war hier das Schülerpatronat das Primäre, was bei der Stellung Frankreichs als Ziel aller Studenten durchaus möglich war. Keimhaft war es schon vorhanden; die Klöster hatten ja an dem Aufschwung der Verehrung einen großen Anteil, und so lag die Beziehung zu den Klosterschulen sehr nahe. (Vgl. Hymnen S. 300.) Im 14. Jh. war die Erzählung noch nicht unter die Lektionen des Breviers aufgenommen. In einem Passional des 12. Jh. aus Georsberg b. Goslar finden sich aber drei Notmessen zur Erinnerung an die Wundertaten in der Stratelaten-, Jungfrauen- und Schülerlegende. — Hier schließt sich von selbst Kap. 12 über das ma. Bischofsspiel und seine Beziehungen zum hl. N. an. Festtage waren ursprünglich die Tage nach Weihnachten, am 26. XII. für die Diakone, am 27. für die Presbyter, am 28. (Innoc.) für die Subdiakone und Schüler („Narrenfest“). Die Ursprünge liegen in den röm. Saturnalien, der kelt. Tierversummung und dem oriental. Narrenkönig (S. 308). Es bestanden in den ersten Anfängen keine Beziehungen zum hl. N. Erste Nachricht bei Ekkehard *Cas. S. Galli* über d. J. 912; auch eine dem Mönch Hartmann von St. Gallen zugeschriebene Hymne spricht davon. Hier und anderswo kann nur der Tag d. Unsch. K. gemeint sein. Aus s. XI haben wir Nachricht aus Rouen, aus späterer Zeit wissen wir dieses Fest in Straßburg, Nevers, Nantes, Regensburg (1357), Deventer, Essen, Salisbury und anderen engl. Orten, Cividale, Turin, Padua, Sizilien. Die Bischofswahl der Schüler, die bei solchen Festen eine Rolle spielt, wird auch erwähnt für Regensburg (1249), Eichstätt (1282), Moosburg (vgl. dazu V. Grain in dem Jb. 7 Nr. 331 angezeigten Aufsatz). Seit dem 13. Jh. wird das Fest zum 6. XII. in Beziehung gebracht, zuerst in Nordfrankreich (erste Nachricht aus Bayeux und dann bes. Amiens). Es folgt dann eine Unmenge von Beispielen für das Spiel am N.-Tag, das bis ins 17./18. Jh. gehalten wurde. Auch im Süden (Italien und Spanien) hat sich die Übertragung des Spiels auf den N.-Tag ausgewirkt (S. 330). — S. 334 ff. behandelt das 13. Kap. den Einfluß des N.-Kults auf die Namengebung und den volkstümlichen Sprachschatz. Die Wanderung des Namens von Süditalien über die übrige romanische Welt, bes. Frankreich, auch nach Bevölkerungsschichten, wird sehr scharf und deutlich gezeigt. In der niederen Schicht war er z. B. s. XII e in Frankreich noch nicht sehr verbreitet (S. 346). Der Hauptton liegt auch hier wieder in Nordfrankreich, im Wallonischen; im Süden hat er sich nicht eingebürgert. In Deutschland taucht der Name von s. XII ab im Westen des Reiches auf, um Lüttich und Maastricht zuerst; noch später im Skandinavischen. — S. 366 ff. 14. Kap.: Der hl. N. als Schutzpatron im städt. Verbandsleben. Hier interessieren uns bes. die Loblieder, die für die Bruderschaften (in Italien) gedichtet wurden; es handelt sich vielfach um die Übers. älterer lat. Hymnen (S. 368 ff.). In Frankreich ist er z. B. bes. auch Schutzheiliger der Bruderschaft der Flußschiffer, aber auch der Getreidehändler, Apotheker, Spezereihändler, Kohlenträger usw. In Chartres war er Gerichtspatron (S. 377). Auch die Niederlande haben solche von St. N. behütete Bruderschaften in großer Zahl, z. B. die wichtige der Kaufleute in Amsterdam, ebenso Deutschland (z. B. 3 allein in Frankfurt a. M.), hier auch Begräbnisbruderschaften. — Nachdem Vf. so gewissermaßen alles genug historisch vorbereitet und alle andern Kulterscheinungen des hl. N. erledigt hat, bleibt ihm der Raum, im 3. Hauptteil lediglich von dem berühmten N.-Brauch am 5./6. XII. zu sprechen, u. zw. zunächst im 15. Kap. über die Entstehung des Brauches aus dem kirchlich-klösterlichen Lebenskreis des MA. In Italien ist der Brauch im wesentl. unbekannt und fehlt auch in Südfrankreich. Im allgem. fällt der Brauch geographisch zusammen mit der Ausdehnung des Kultes. Alle Indizien weisen für den Ursprung örtlich nach Nordfrankreich; aus der Normandie haben wir auch die erste literarische Andeutung

(Erzählung des Mönches Nikolaus v. Bec s. XII). Der Brauch scheint aus dem Milieu der Klosterschulen erwachsen zu sein (S. 396), zunächst was das Erscheinen des Heiligen mit der Rute anlangt, dann aber auch das Beschenkungs-motiv. Auf Grund des Schülerpatronats wurde dann aus dem Legendschatz jener Zug ausgesucht, mit dessen Hilfe sich der ursprünglich wohl ganz einfache und steife Akt der Besenkung dramatisch ausgestalten ließ (S. 398). Der Lohn-Strafe-Gedanke begegnet uns aber auch schon in einem Hymnus s. XI in Monte Cassino (*An. hymn.* 22 Nr. 349). Die Jungfrauenlegende hat diejenige Form des Brauches bedingt, in der der Hl. nicht in Person vor den Kindern erscheint, sondern seine Gaben heimlich in bereitgestellte Schuhe, Strümpfe usw. einlegt. Mancherorts hat die Legende von den Kornschiffen bewirkt, daß kleine Schiffehen mit den Gaben angefüllt wurden. Aus dem kirchl. Ursprung erklärt sich auch das sog. „Klasholz“ (S. 408) und das Gebäck „Speculatus“. Bes. bemerkenswert S. 411 die Ähnlichkeit mit dem Knabenbischofspiel in den Niederlanden (Belgien); auch in Süditalien ist der Brauch von Frankreich eingewandert (S. 414), wie denn auch unter Karl II. v. Anjou eine neue Liturgie nach Pariser Vorbild in Bari eingeführt wurde. In Italien hat sich der Brauch der Besenkung (Schuhe-Ausstellen usw.) auch auf andere Feste übertragen (z. B. *Befana* = Epiphania!). — Das 16. Kap. beschäftigt sich mit der „begleitenden Schreckgestalt“ und anderen Zügen der volkstümlichen Ausgestaltung des Brauchs. Diese Schreckgestalt hat in manchen Gegenden (Rhein) den Namen „Teufel“ (S. 418); vielfach gehen die Bezeichnungen auf „Beelzebub“ zurück (S. 420) und entwickeln sich bis zur Form „Petzenpock“ (vgl. „Pelzmerte“ in Schwaben); auf das Teuflische deuten auch Namen wie Bartel (von „Bart“), Semper (< semper = großer Bauch), Hans Muff (von dem verzerrten Gesicht), Grampus (< mhd. *kraunnen* = mit den Klauen packen), Stämpes (von „stampfen“), Dollochs u. a. Die Gestalt des Teufels paßt aber in das kirchlich-klösterliche Milieu des M.A. aus dem sich die Einkehr entwickelt hat (S. 426), zumal der Glaube an den Teufel bes. im 13. Jh. einen unerhörten Umfang erreichte (427). Er fiel also zeitlich mit der Ausbreitung des N.-Kults zusammen. Der Gegensatz zwischen St. N. und dem Teufel war aber immer schon in der Hagiographie scharf betont. Der begleitende Kerl war der vom hl. N. gefesselte Teufel (daher die mitgeschleiften Ketten)! Daraus wurde allmählich der Diener des Heiligen. Verschiedene Namen deuten heute noch auf diese Verwandlung hin (S. 432 über den Namen *Makolwes* = *Marcolfus*). Aus dem Charakter des Begleiters als Teufel erklären sich auch andere Züge, so die mancherorts gebräuchlichen Tiergestalten (z. B. der Bär, der „Klapperbock“, „Habergeiß“) oder die weiblichen Schreckgestalten (Perchta u. ä.). — Im 17. Kap. wird dann gesprochen über die „N.-Umzüge und die ma. Vorstellungen vom Wilden Heer“. Das Geisterheer aber wurzelt nach M. im antiken Geisterglauben, ist dann im christl. Sinn umgedeutet worden, also nicht germanischen Ursprungs! (1. Zeugnis s. XI!) Es wäre vor allem (nord-)französ. Einfluß, der diese Auffassung des W. H. bestimmte. (Wir müssen wohl die angekündigte und jedenfalls hochwichtige Arbeit des Vf. über das W. H. abwarten, ehe wir zu diesen grundlegenden Fragen auch nur einigermaßen Stellung nehmen; würde sich die Mutmaßung M.s rechtfertigen, so wäre das ein gewaltiger Erfolg und ein entscheidender Schlag gegen die Germanisten. Ich möchte allerdings bemerken, daß z. B. ein Ausdruck wie der S. 455 aus dem Pfaffen Konrad: *ther tiuvel unt sin here* noch nichts gegen die germanisch-mythologische Auffassung sagt, da ja *tiuvel* [vgl. Achterberg u. Nr. 416] einfach eine germanische Gottheit ersetzen konnte; vgl. M. S. 462 A. 1; jedoch bedarf gerade diese Frage noch der völligen Klärung). Auch der Name *Wuote* für den Führer des Heeres (zum erstenmal um 1300!) habe keinen Zusammenhang mit *Wotan*; es sei vielmehr eine neue, aus dem Begriff „wütend“ entwickelte Bezeichnung für den Teufel. So sollte der teuflische Aufzug beim N.-Brauch die christl. Lehre von der Vergeltung

bes. dramatisch gestalten; Ausgangspunkt dieser Form ist wieder Nordfrankreich. Ein Quellenzeugnis (S. 465) scheint dieser Vermutung recht zu geben. Die einzelne Teufelsfigur wäre dann ein Überbleibsel aus dem großen höllischen Schwarm. — Das 18. Kap. bringt endlich die *Umwandlung des N.-Brauchs zum Weihnachtsbrauch in der Reformationszeit*. Die Reformation drängt N. als Bischof und Hl. aus dem Brauch hinaus. Die Rolle des Gabenspenders übernehmen in den prot. Gegenden die bisherigen Begleitpersonen (S. 470 ff.). Die Teufelsvermummung wurde aufgegeben. Die lediglich abschreckende Gestalt hat sich gar nicht lange gehalten (S. 474). Vielfach entsteht jetzt auch im Namen eine Vermengung des ursprünglichen Hl. mit seinem teuflischen Begleiter. S. 476 ff. handelt noch speziell über den „Knecht Rupprecht“; er wird gesetzt = Teufelsgestalt. Der Ausdruck „Knecht R.“ bedeutet auch eine Entkirchlichung; man nahm am Teufel Anstoß. Gerade der Name R. für die Knechtsfigur war schon früher im Volksmund festgelegt. Die prot. Abänderung des Brauches hat dann auch beigetragen zur Ausgestaltung unserer heutigen häuslichen Weihnachtsfeier, indem der hl. Christ die Rolle des Gabenspenders vom hl. N. übernehmen mußte. Die Aufklärung hat auch in kath. Gegenden den Brauch, namentlich die Umzüge, sehr eingeschränkt. — Das letzte (19.) Kap. des ganzen Buchs spricht noch über das N.-Schauspiel und seine Umwandlung zum volkstümlichen Weihnachtsspiel. Sie haben mit der Legende keinen Zusammenhang, sondern haben sich aus dem Brauch entwickelt. Irgendeine mytholog. Deutung lassen sie absolut nicht zu. In Tirol hat der einfache Brauch eine bes. dramatische Ausweitung erfahren. Hier zeigen die Spiele teilweise auch schon die Umwandlung zum Weihnachtsspiel. Insgesamt sind sie wohl nicht sehr alt (S. 496) — höchstens s. XV. In prot. Gebieten tritt an Stelle des alten N.-Spiels das Spiel von Christi Einkehr oder Adventsspiel. Der hierbei in manchen Gegenden auftretende schreckhafte „Josef“ (auch „Nickl“) ist der Ersatzmann des alten teuflischen N.-Begleiters. — Das Schlußkapitel (20) faßt noch einmal in großen Zügen die Entwicklung des N.-Kultes und -Brauches zusammen, die Gebiete, die sie berührt haben, die Wege, die sie von den Strahlungszentren (Süditalien, Nordfrankreich) aus gegangen sind. Der Leser, der diese Wege mitgegangen ist, muß vor der wissenschaftlichen Leistung M.s in dankbarer Anerkennung, ja Bewunderung stehen. Die prachtvolle Ausstattung des Buchs erhöht den Genuß der Lektüre. — Es wäre kleinliche Vermessenheit, wollte man zu einer solchen Arbeit noch „Ergänzungen“ o. ä. beibringen. Diese Geschlossenheit kann nicht mehr „ergänzt“ werden. Wenn wir trotzdem einige Hinweise anfügen, so sollen sie nur Belege dafür sein, wie anregend M.s Werk ist und wie es nach allen Richtungen anziehend und konzentrierend wirkt; sie sollen auch ein kleiner Dank sein für die tiefen und großen Eindrücke, die uns der Vf. vermittelt hat. — Der Marmorkalender von Neapel, hg. v. Achelis (o. Nr. 371), s. IX verzeichnet St. N. am 6. XII. — Das Kalendar im Clm 27 129 (nach 1000), vor der Säkularisation in Ottobeuren, vor der Reformation vielleicht in einem fränkisch-schwäb. Kloster hat fol. 132^r: *Dec. VIII. id. Nicolai epi.* — A. Hofmeister, *Zur griechisch-lat. Übersetzungslit. des früheren MA. Die frühere Wiener Hs. lat. 739* (Mchn. Mus. 4 [1924] S. 135 ff.) bringt auch einen Sermo über den Tod des hl. N., von dem Priester und Mönch Johannes während seines Aufenthalts in Konstantinopel aus dem Griech. übersetzt. S. 13 ff. druckt H. auch einen bei Chev. *Rep. hymn.* nicht verzeichneten Hymnus ab:

*Ordine quoque potes, Nikolae, tuere rogantes,
Nos superis socies, ordine quoque potes.*

Der Hymnus spielt auf die Legende von den 3 Jungfrauen an. — Zum Nikolausberg b. Göttingen vgl. W. Dersch, *Hess. Wallf.* (s. u. Nr. 430) S. 481. — Zu den Patrozinien des hl. N. verweise ich noch auf M. Huber, *Der hl. Alto und seine Klostergründung in Altomünster* (Festschr. z. 1200jähr. Korbiniansjubil. hg. v. J. Schlecht

[1924] 236], wo zu Rettenbach b. Vierkirchen sogar an eine Titeländerung zugunsten des hl. N. gedacht ist. Im gleichen Aufsatz ist S. 210 auf die Vita S. Nicolai des Otloh v. St. Emmeram (vgl. Manitius II 101 f.) verwiesen. Ein altes Patrozinium scheint auch die (vor kurzem abgebrochene) Nikolauskirche von Argelsried b. Gilching (Diöz. Freising) gewesen zu sein, wenn auch das letzte Gotteshaus erst in der Barockzeit gebaut wurde (vgl. Lech-Isarland 1932 S. 81 f.). Das Alter der Pfarrei Gilching weist aber auf ein ma. Patrozinium. (Zu M. S. 160/1 sei der äußeren Ordnung halber nur bemerkt, daß Nr. 1529 der Gasteig nicht im B.-A. München, sondern in der Stadt M. liegt, ebenso bei Nr. 1593 St. Nikola in Landshut.) — Der Clm 4408 (s. XVe) enthält fol. 105^r einen in Tegernsee von dem Andechser Mönch Georg Polster v. Schongau verfertigten Hymnus *De sancto Nicolao qui obiit 398* (vgl. o. Nr. 288), den er sicher aus einem ursprünglich trochäischen Hymnus umgedichtet hat (wie z. B. fol. 113^v den Afra-Hymnus *Gaude ciuitas Augusta* [= *An. hymn.* LII Nr. 85] des Ulrich v. Maisach). Als ein Zeugnis spätm. N.-Verehrung möchten wir das Poëm (ein Akrostichon) veröffentlichen:

*Blande carmen suscipe, quod tibi dedico, sancte
Eximia presul Nicolae, nitens pietate!
Annis incipis a teneris domini famulatum,
Tantum dum semel in quartis sextis jeriisque
Ubera sugis et innocue exples tempora vite.
Stupri dedecori obstas, clanculo dum iacis aurum.
Nocte dieque deo famularis amas veneraris.
Inde Mirensis episcopus electus fis ab alto. (Vers?)
Clares vita, cunctis carus, sanctus ubique, ubique fidelis, (Vers?)
Oppressos relevas, insontes a nece salvas,
Largus egenis, mestis compaciens, pius egris.
Ad portum revehis nautas mirandaque patras.
Vitam claudis denuo sanctam fine beato.
Spiritus astra meat, sacrum oleum caro resudat.*

Dieser etwas holprige Versuch (V. 9 ist darüber geschrieben *vel rectus ubique*) ist zugleich ein Symptom für das Verlassen der ma. Form zugunsten der klassizistisch-humanistischen Form. — Inhaltlich ist vielleicht folgender holländische Vers (auch historisch) interessant:

*Sint Nikolaas, Goods heilige man,
Do uwen besten tabbaerd an,
En rijdt er mēe naer Spanje
Om appelen van Oranje,
Om peeren van den boom.*

Gehört diese Form nicht mehr zur ma. Entwicklung? — Zum Schluß noch die Frage: Läßt sich eine (vor- oder nachreformatorsche?) Verbindung zwischen dem hl. N. und dem guten Bischof Buko (= Burkhard) von Halberstadt herstellen? Ein Kindervers, den z. B. W. Raabe in „Else von der Tanne“ heranzieht, beginnt:

*Buko von Halberstadt,
Bring doch unserm Kinde wat!*

[375]

A. Mayer-Pfannholz, *Die Verehrung des hl. Leonhard in Altbayern* (Alt-heimatland 8 [1931] Nr. 7 S. 7). Der läppische Eingriff des verantwortl. Schriftleiters hat den Titel entstellt; er muß lauten: *Zur liturgischen Verehrung des hl. L.* usw. Auch hat diese Redaktion ebenso eigenmächtig wie ungeschickt das Wichtigste der kleinen Abhandlung weggelassen, nämlich die Meßgebete des Clm 14 473 s. XII e aus St. Emmeram, die deutlich zeigen konnten, daß sich dieses Zeugnis — eines der ältesten für Altbayern — um die spätere Funktion des Hl. als Viehpatron u. ä. gar nicht gekümmert hat. Es sei daher gestattet, diese interessanten Texte hier zu veröffentlichen. Fol. 141: *Incipit Missa de sancto Leonardo. Coll. Maestati tue,*

*qs dne, sanctissimi confessoris tui Leonardi nos pia iugiter commendet oratio, ut quem cottidiano ueneramus officio, <eius> etiam suffragio sublevemur oblato (st. obtato der Hs.). Secr. Muneribus sacris et precibus beati L. nobis domine succurre placatus et presta, ut quod fideliter petimus efficaciter impetremus. (Vgl. Or. pro quac. necess. des Miss. Rom.) Prefatio ... Et tibi in honore beatissimi confessoris tui L. vota nostra deferre, ut eius interventione opem misericordie tue nobis digneris impendere et perhenne gaudium felicitatis largiri perpetue. Postc. Vivificet semper et munit tui nos dne sacramenti susceptio et intercessione sanctissimi L. perpetuis per eam mereamur gaudiis admisceri. — Zur Leonhardverehrung (auch zur liturg.) vgl. die Jb. 10 Nr. 443 angegebene Lit., ferner R. Hindringer, *Das St. Leonhards-Patrozinium und seine religionsgesch. Bedeutung* (Klerusbl. 12 [1931] S. 671 ff.) und A. Mayer-Pfannholz, *St. Leonhards Einzug in Altbayern* („Bayr. Heimat“. Beil. z. „Münchn. Ztg.“ 13 [1931] S. 34 f.). [376]*

J. Friedlaender, Die Translatio S. Alexandri von Ottobereu. Ein Beitrag zur Geschichte mittelalterlicher Fälschungen (Festschr. f. Alb. Brackmann [Weimar 1931] 347—370). Die *Translatio* S. A. von Ottob. ist eine Fälschung wahrscheinlich eines Mönches Salcho unter Abt Isengrim (1145—1179), nachdem die Verehrung der Reliquien des hl. Al. (eines der Söhne der hl. Felicitas) im ersten Drittel des 12. Jh. (unter Abt Rupert 1102—1145) aufgekommen war, gleichzeitig mit der Verehrung des hl. Theodor. Nach S. 357 waren die Vorlage der Fälschung „zwei echte und drei gefälschte Urkunden für Kempten und durch die Vermittlung Kemptens zwei in Reichenau bekannte hagiographische Schriften (*Vita Chrodegangi* und *Miracula SS. Glodesindis et Gorgonii*), sowie eine dritte hagiographische Schrift, die sich ebenfalls in Reichenau befunden haben kann (I), um auf dem Umweg über Kempten zur Kenntnis des Ottob. Fälschers zu gelangen“ (= *Translatio* S. Alex. von Wildeshausen in Sachsen, die nach F. echt ist; die von Neuwerk bei Halle ist von der Ottob. abhängig). — Die hier sehr hervorgehobenen Beziehungen zur Reichenau können vielleicht erhärtet werden durch die Tatsache, daß sich in dem Graduale Clm 27 130 (s. XII/2) aus Ottobereu die Sequenz *Hunc lacti diem cuncti rite venerantur populi* auf die hl. Felicitas und ihre Söhne findet (fol. 105^v), die *Anal. hymn.* 34 Nr. 229 aus Cod. Bamb. Ed. V 9 (A), einem Troparium s. X der Reichenau und Cod. Capit. Verc. CLXI (B), einem Graduale v. Vercelli (s. XI) herausgegeben ist; die Varianten des O(ttob.) weisen nach A u. B, in der Hauptsache aber nach A: 5 b *tot passa dolores* (O = B); 6 a *gemmamque pretiosissimam* (O = A); 7 b *multis fulgens miraculorum signis* (O = B); 8 b *implo-rato* (O = A). Die Heraushebung des hl. Alexander in 6 a ist O und A gemeinsam, daher auch 6 b *tota Germania* (B *Felicem, Italia*) und 7 a *his Alemannicis partibus* (B *Italicis*). An Besonderheiten hat O in 8 a *tu venustissime floscule*, in 9 *tu sis /autor*. Hat Ottob. auch diese Sequenz aus der Reichenau bezogen? — Merkwürdig ist auch, daß ein anderer Ottoburanus, Clm 27 127 s. XII (I), ein Passionale, fol. 93 die *Vita* eines anderen hl. Alexander, nämlich des Papstes Alexander I. (vgl. jetzt Lex. f. Theol. u. K. I Sp. 239) bringt. Sollte man sich hier über die Person noch nicht im klaren gewesen sein?

[377]

B. Kleinschmidt OFM, Antonius von Padua in Leben und Kunst, Kult und Volkstum (Düsseldorf 1931. Forschungen z. Volkskde 6—8). Nach einer kurzen Biographie und einem Überblick über die Darstellung des Heiligen in der Kunst spricht der seitdem verst. Vf. S. 231 ff. über den liturgischen Kult des hl. Antonius. Zunächst wird über die Verbreitung des Kultes von Gregor IX. bis Sixtus IV. gesprochen. Das Meßformular geht wohl unmittelbar auf päpstl. Anordnung zurück. Das Fest war von Anfang an ein hohes Doppelfest mit Oktav. Bonifaz IX. (1402) verordnete für alle Franziskanerkirchen die gleiche Rangstufe, wie sie das Fest Mariä Himmelfahrt hatte. Zeugen für die schon verbreitete Verehrung sind die Ablassbewilligungen und die liturg. Hss. (Älteste Ablassbewilligung 1255 durch

Alexander IV. für Venedig, in Deutschland 1257 für Köln). Als älteste Hs., die das Fest des hl. A. enthält, erscheint S. 236 ein in England geschriebenes Missale auf dem Monte Verna in Italien; es werden dann noch zahlreiche andere Meßbücher genannt (so das Benediktiner-Missale von Udine s. XIII). Für Barcelona ist bezeugt, daß Alexander IV. dort 1255 bes. auf die Einrichtung des A.-Festes drang. Außerhalb des Franziskanerordens zeigt sich ein bemerkenswerter Unterschied zwischen Italien und den übrigen Ländern; bes. eigenartig liegen die Verhältnisse in Deutschland: in Süddeutschland wurde das Fest vor Pius V. vom Weltklerus weniger gefeiert als im Norden. S. 240 ff.: Von Sixtus IV.—Klemens X. Unter S. IV. fällt der 1. Druck des Röm. Missale 1474, das für die Verbreitung des Festes von bes. Bedeutung werden sollte: es enthält das Fest des hl. A. Um 1500 fand A. in die gedruckten Martyrologien Eingang. Die liturg. Reformkommission unter Pius V. 1568 strich A. v. P. aus dem Kalendarium und erhöhte das Fest des Eremita im Röm. Missale. Aber schon Sixtus V. machte diese Anordnung rückgängig. — Bei der Messe wurde ursprünglich das Commune der Kirchenlehrer genommen; entsprechend das Brevier-Offizium. S. 243 das Meßformular der meisten Hss. Vor 1249 entsteht ein Reimoffizium durch Julian von Speyer († 1253), über den K. in längeren Ausführungen spricht. — S. 250 beginnen die Erörterungen über die volkstümliche kirchliche Verehrung des Heiligen, die sich in üppigem Reichtum neben dem Liturgischen her und über das Liturgische hinaus entwickelt. Es kommen zur Sprache u. a.: Bruderschaften, Novenen, „Fußfälle“, Gebetsverein, das kirchliche Volkslied, Wallfahrtsorte und Weihgaben, Reliquien und endlich die volkstümlichen Darstellungen auf Einblattdrucken, Andachts- und Wallfahrtsbildern. Wichtig durch seinen Inhalt ist vor allem der Abschnitt *A. v. P. und Antonius der Einsiedler als Volksheilige*. Endlich S. 342 ff. die Volksbräuche; z. B. die *13 Privilegien des hl. A.* oder das Responsorium *Si quaeris*. Dann ausführlich über seine Patronate: Kriegsnot, Pest, Seenot, Reise, Vieh, Heiratsvermittlung, verlorene Dinge, Briefe; ferner wird gehandelt über Antoniusbrot, Lilienprozession usw. [378]

H. Dausend OFM, Die Liturgie im Franziskaner-Orden zur Zeit des hl. Antonius von Padua (Lit. Zschr. 3 [1930/1] 317—324). In der Einleitung werden die allgemeinen Beziehungen des Hl. zur Liturgie bis zu seinem Eintritt in den Franziskanerorden geschildert. Zu dieser Zeit galten für die Liturgie die Bestimmungen der zweiten Regel. Diese schied stark zwischen den Bestimmungen für die Tagzeiten der Kleriker und die der Laienbrüder. Die Kleriker sollten die für das Offizium nötigen Bücher haben, die des Lesens kundigen Laienbrüder nur den Psalter, die Unkundigen gar keine. Die Franziskaner kannten also damals noch nicht das zusammengefaßte Brevier. Jedenfalls wurde gemeinschaftliches Chorgebet gepflegt. Die Regelworte: „nach dem Brauch der übrigen Kleriker“ deuten wohl darauf hin, daß die Minderbrüder wie andere Orden die Gebräuche der Entstehungsdiözese übernahmen, in diesem Fall also Assisi. Es ist aber auch möglich, daß sie die Liturgie der Laterankirche übernahmen. Klarheit und Einheit brachte in die Liturgie die 3. Regel von 1223 unter Mitwirkung des Kardinals Hugolin (Gregor IX.); die Liturgie ist im 3. Kap. behandelt. Hier heißt es, die Kleriker sollten das göttliche Tagzeitengebet *secundum ordinem Romanae ecclesiae* verrichten, d. i. nach der Vorschrift des päpstl. Hofes (*Rom. curia*). Vgl. übrigens Jb. 8 Nr. 322. Der Franziskanerorden bildete aber später die Liturgie noch weiter aus und um, im Sinne der neuen Weltweiteit der Kirche gegenüber dem ursprünglichen Lokalcharakter. Freilich war mit 1223 die Einheitlichkeit der franz. Liturgie nur grundsätzlich erreicht, noch nicht tatsächlich; Zeugnis ist das Pfingstkapitel von 1230. an dem St. Antonius teilnahm; es wurde beschlossen, die lit. Bücher nach dem Muster der röm. Kirche in die einzelnen Provinzen zu schicken. D. bringt sodann noch einige wichtige Stellen für die Auffassung, die man damals im Franziskanerorden hatte (vor allem Brief des hl. Franz. nach Hs. 338 von Assisi). Der hl. Franz.

ging (S. 323) „stets auf das Wesentliche und Zentrale im Religiösen, auch bei der Liturgie“. S. 324 Hinweis auf die Krippenfeier von Greccio. [379]

H. Dausend OFM, Die liturgische Verehrung des hl. Antonius von Padua (Bonner Zschr. f. Theol. u. Seels. 8 [1931] 248—253). Verzeichnet zunächst die verschiedenen Offizien in ihrer Stellung zum Heiligen; die Konventualen, Kapuziner und Minderbrüderfranziskaner bezeichnen ihn z. B. als „Kirchenlehrer“, wie schon in dem 1474 zu Mailand erschienenen Röm. Meßbuch. Dagegen hat das Franziskanerbrevier von 1398 hiervon noch keine Spur. Die Franziskaner-Tagzeiten bilden ein Reimoffizium (in Trochäen), verf. v. Julian von Speyer. [380]

W. Zils, Sankt Antonius in Altbayern. Ein Beitrag zur Verehrung des paduanischen Heiligen (Klerusbl. 12 [1931] 605/7; 627/8). Von der eigentlichen Einführung des A.-Kultes in Altbayern — bes. auch dem Auftauchen in der Liturgie — ist in dieser etwas dilettantischen Arbeit gar nicht die Rede. Sie springt sehr bald zur Neuzeit über, möchte aber doch beweisen, daß der Kult schon sehr bald auftauchte! Daß er schon vor dem Jubiläumsjahr 1695 erscheint, ist nichts Neues. [381]

E. Lamalle, Une ancienne dévotion populaire, l'aïeule du Christ (Nouv. rev. théol. 63 [1931] 507—523) bringt im wesentlichen ein sehr ausführliches Referat über das Werk von B. Kleinschmidt über St. Anna (Jb. 10 Nr. 440 a) unter dem Gesichtspunkt, der im Titel hervorgehoben ist (dév. populaire!), dazu einige Berichtigungen und Ergänzungen. [382]

Jos. Weißkopf, St. Johannes Nepomuk (Kl. histor. Monogr. Nr. 30. Wien 1931). Vf. bringt auf Grund eines Mskr. von A. Zák OPraem eine Darstellung des Lebens des Hl. († 20. III. 1393), wobei er eine möglichste Annäherung der histor. Wirklichkeit an die Überlieferung anstrebt, ohne freilich die kritischen Seiten des Problems außer acht zu lassen. Insbes. sucht er der Überlieferung von seiner Ermordung wegen seiner Vertrauensstellung zur Königin Johanna zu einem gewissen Recht zu verhelfen. Das Fest des Hl. steht im Miss. Rom. nur unter den Festen *pro aliquibus locis* und im Brevier nur in den Proprien einiger Diözesen und Orden. Die Angaben der geschichtl. Lesung in der 2. Nokturn sind in manchen Punkten unhaltbar (S. 3). Die erste Nachricht von seiner Verehrung gibt ein *Ordo Commendarum* der Prager Domkirche von ca. 1416: *In vig. S. Benedicti fit anniversarium Johanconi Pomuk, quem rex W. jussit submergere. Vigiliae minores, in Missa Requiem, fit Commenda ante altare S. Clementis...* Der mächtige Strom seines Kultes setzt freilich erst im 17. Jh. ein (z. B. 1602 Lobgesang in der *Collect. Hymn. sacr.* des Gg. Barthold Pontanus; erste Bittschrift um Seligsprechung nach Rom 1673; Genehmigung der liturg. Verehrung 1721). [383]

VI. Liturgische Dichtung.

Cl. Blume SJ, Unsere liturgischen Lieder. Das Hymnar der altchristlichen Kirche (Regensburg 1932). Das Buch hat die ältesten latein. Hymnen (der ersten Entwicklungsperiode bis zum 9. Jh.) zum Gegenstand, soweit sie sich noch im heutigen röm. Brevier finden. Titel und Untertitel sind demnach nicht ganz zutreffend. Nach einer Einleitung, die zu grundsätzlichen Fragen Stellung nimmt und Weg und Ziel der Arbeit darlegt, behandelt der 1. Teil den psychologischen und historischen Werdegang des Hymnus von den Urfängen des Liedes bis zum ersten latein. Hymnus und die Geschichte der latein. Hymnodie bis zum 7. Jh., wobei besonders das Verhältnis der altbenediktinischen zur irokeltischen (gregorianischen) Hymnengruppe zur Darstellung kommt. Im 2. Teil folgen die Ferialhymnen (nach Tagzeiten in Gruppen geschieden und bes. eingeleitet) in Urtext und deutscher Umichtung mit eingehender Erklärung fast jedes einzelnen Stückes. Der 3. Teil bringt unter dem Titel der Festhymnen bis zum 9. Jh. die Hymnen des Prop. de Temp., beginnend mit den Oster- und Kreuzhymnen, denen Weihnachts-, Epiphanie- und

Marien hymnen folgen. Pfingst- und Kirchweihhymnus bilden den Abschluß. Für die Geschlossenheit des ganzen Buches wäre es vielleicht besser gewesen, sich auf die Ferialhymnen zu beschränken und auch die letzten Vesperhymnen und die Hymnen der kleinen Horen jeweils mit einer Erklärung zu versehen. So macht doch der letzte Teil der Festhymnen etwas stark den Eindruck des nur Angehängten, das um jeden Preis noch zu Ende gebracht werden soll; und um den Titel „unsere liturg. Lieder“ voll zu rechtfertigen, fehlen doch immerhin die Hymnen des Comm. und Propr. Sanct. Unvollständig erscheint auch die Liste der Übersetzungen im Anhang. Unter den modernen Übersetzungsversuchen fehlen sowohl die von H. Rosenberg im Bd. XI/XII der *Ecclesia Orans*, von G. Hasenkamp im *Laacher Laienbrevier* und Übersetzungen einzelner Ferialhymnen in „Bibel und Liturgie“ von Frauen der Abtei Hl. Kreuz-Herstelle. Wünschenswert wäre es endlich gewesen, wenn auch die musikalische Form der Hymnen Erwähnung gefunden hätte.

Wir können hier darauf verzichten, auf den histor. Teil des Buches näher einzugehen, da er lediglich eine Zusammenfassung von früher veröff. und bereits besprochenen Resultaten der Forschungsarbeiten Bl.s darstellt.

In der Hymnenerklärung geht Bl., trotz seiner langjährigen intensiven Beschäftigung mit diesem köstlichen Erbgut, in der Hauptsache darum fehl, weil er sie nicht vom christlich-antiken, sondern vom christlich-modernen Standpunkt her sieht, weil ihm insonderheit die Begriffe Mysterium, Symbol und Epiklese fremd sind oder von ihm nur in modern abgeschwächtem Sinne gefaßt werden. So kommt z. B. die Lichtsymbolik der Hymnen zwar mit sichtlicher Liebe zur Darstellung, aber der „Aufgang aus der Höhe“ wird nicht als ein jetzt Geschehendes begriffen, das im Wort der Singenden Wirklichkeit wird. Die Kraft des gegenwärtigen Lichtes wird aufgelöst in Erleuchtung des Verstandes und Aneiferung des Willens. Überall begegnet Moral, Gemütsbewegung an Stelle des objektiven Mysteriums. Darum wird auch das *Hodie* der Liturgie, obschon richtig herausgefühlt, doch nur zu einer „dramatischen Repristination längst vergangener Ereignisse“. Der Sonntag ist nicht die mystische Gegenwart der Schöpfung und Erlösung, sondern „der Dichter fühlt sich an diesem Gedenktage . . . zurückversetzt zum Doppel-Erstlingstage . . .“, er sieht die beiden diesen Ehrentag zierenden Großtaten des Schöpfers als sich gleichsam erneuernde, als aufs neue gegenwärtige . . .“. Man sieht, hier ist lediglich eine poetische Vergegenwärtigung gemeint. Es ist schade: Bl. steht mit all seinem Feingefühl für den echten, alten Hymnentext und dessen tiefen Gehalt doch immer nur dicht vor der Tür zu ihrem letzten Sinn, wozu ihm der Schlüssel fehlt. Die Beispiele für diese Mißdeutung richtiger Beobachtungen ließen sich häufen. So wird z. B. S. 99 vergleichsweise die Epiklese antiker Gebete und Beschwörungsformeln herangezogen, dann aber die Namensnennung in den Hymnen rein psychologisch und moralisch dahin erklärt, daß der betende Sänger dadurch in die rechte Fassung gegenüber Gott kommen soll (!). Ebenso wird die Stellung der Vigilien innerhalb des Offiziums verkannt und ihnen ein vorwiegend asketischer Charakter zugeschrieben, weshalb z. B. der prachtvolle alte Hymnus *Mediae noctis tempus est*, der den tief mystischen, eschatologischen Gehalt der nächtlichen Gebetszeit so schön herausstellt, nicht zu richtiger Würdigung kommt. Auch die Ausführungen S. 92, die das Breviergebet unabhängig von der äußeren Zeit machen wollen, beruhen auf dem Grundirrtum Bl.s, daß äußeres Geschehen und innere Wirkung absolut unabhängig voneinander sind. Nicht das im Pneuma gesprochene Wort des Hymnus schafft gnadenvolle, göttliche Gegenwart, sondern wir „durchwandern im Geiste“, „versetzen uns im Geiste“. Alles läuft letzten Endes doch nur hinaus auf subjektive Geisteserhebung, Betrachtung und moralische Nutzenanwendung. Es ist eigentlich nicht recht einzusehen, warum die Hymnen dann immer noch mit Nachdruck als „liturgische Lieder“ bezeichnet

werden. Jedenfalls kommt ihr liturgischer Charakter in Bls Erklärungs methode nicht zur Darstellung.

Der Mangel an inniger Vertrautheit mit antiker und altchristl. Lebenshaltung und Geistesrichtung macht sich nicht nur im Fehlen der oben genannten Grundbegriffe, sondern auch in vielen kleineren Fragen bemerkbar und führt zu unbefriedigender Erklärung mancher Einzelheiten. So ist die Anrufung des Vaters in dem Hymnus *Splendor paternae gloriae* doch wohl mehr — zumal im Munde eines Ambrosius — als nur eine „interessante Reminiszenz an altchristl. Gebetsformulierung“. Und auch bei den später datierten Hymnen der Vigilien geht es wohl kaum an, mit solcher Absolutheit zu behaupten, sie seien sämtlich an Christus gerichtet, mit Ausnahme des Samstagshymnus. Der Sonntagshymnus ist zweifellos zunächst an den Vater gerichtet, worauf die Erwähnung der *dextera* besonders hindeutet, wie auch *pius* ein beliebtes Attribut des Vaters ist. Zudem trägt die Anrufung des Sohnes *iam nunc paterna claritas* deutlich den Charakter eines neu einzuleitenden Gebetsabschnittes. Im Montagshymnus wird direkt zu Anfang der Vater ausdrücklich genannt, und die Deutung der Anrede *Tu Trinitatis Unitas* (im Freitagshymnus) auf den Sohn erscheint mindestens sehr gesucht. Auch im Mittwochshymnus hindert nichts, die erste Strophe als an den Vater gerichtet anzusehen.

Was die Übersetzungen angeht, so leiden sie vor allem durch die Verwendung des Reims, der zudem nur dort ein Recht hat, wo der Urtext ihn bringt. Und selbst da ist es, vor allem bei älteren Schöpfungen, besser, ihn in der Übertragung wegzulassen, weil er die Wiedergabe des gemessenen Ernstes der latein. Dichtungen stark hindert. Eine Übersetzung wie folgende:

Der Hahn, des Tages Herold, schreit:
„Das neue Licht ist nicht mehr weit“;
Der Herzenswecker, Jesus Christ,
Ruft laut: „Nützt eure Lebensfrist!“

bewahrt doch vom Urtext *Ales diei nuntius* kaum eine Spur und gemahnt stark an Knittelverse. Die Übertragung der Vesperhymnen befriedigt noch am meisten, wenngleich auch da die Kraft des Lateinischen nicht genügend herauskommt. Bei allem anerkennenswerten Bemühen um möglichst treue Wiedergabe im einzelnen bewahrt doch die Umdichtung als Ganzes fast nie die Fülle des Lateinischen. Die reimende Liedstrophe des subjektiven 19. Jh. ist eben in sich zu klein und schwächlich, um vor der Kraft dieser objektiv-liturgischen Texte nicht unbedingt zu versagen. Zu den traurigen Verstümmelungen der Hymnenverbesserer Urbans VIII. paßt diese Art der Übertragung noch am ersten, wie die Festhymnen zeigen. Es ist merkwürdig, daß Bl. das nicht empfindet, da er doch ein aufgeschlossenes Auge für die Vorzüge der alten Texte und die Nachteile der „Verbesserungen“ besitzt. Ebenso unbegreiflich ist es, daß dieser „erste Fachmann und Kenner der Hymnologie“ im Übergang von der quantifizierenden Metrik zur rhythmischen Versbildung der späteren Zeit einen Fortschritt für die Hymnendichtung, ja in letzterer geradezu deren Höhepunkt sieht.

An Einzelheiten bzgl. Übersetzung und Erklärung merke ich an: S. 88 Str. 4, 3/4 kommt in der Übers. der eschatologische Gedanke nicht heraus. — S. 90 Str. 3, 3/4 *praecinentes* hat den Sinn von vorhervorkünden, verheißen. Nicht das Lied soll Heil bringen, sondern das, was das Lied verheißt: die Erlösung durch das unmittelbar bevorstehende Opfermysterium. — S. 102 Str. 5, 3 *dierum circulis*: die Pluralform meint wohl mehr als nur den einen Tag — den Lauf der Tage, das ganze Leben. — S. 105 Str. 4, 1: die Verallgemeinerung „wer immer“ trifft nicht die unmittelbare Gegenwart des Lateinischen „wir“. — S. 114 Str. 1, 3 *temporum das tempora* — in der Erklärung bleibt die Stelle merkwürdigerweise unberücksichtigt,

und die Übers. schafft auch nicht genügende Klarheit; wir möchten vorschlagen „in Zeiten teilst die Zeit uns auf“. S. 127 Str. 6, 3/4: Die Übers. spaltet den Begriff *sobria ebrietas*. „In Nüchternheit“ trinken („schlürft“ ist wohl fehl am Platze) und den „nüchternen Rausch“ trinken ist zweierlei. Übrigens hätte dieser tief sinnige philonische Begriff, der schon vor Ambrosius von Origenes in die Sprache der alexandrinischen Theologie eingeführt wurde, eine eingehendere Beleuchtung verdient. (Vgl. H. Lewy, *Sobria ebrietas* [1929].) Str. 7, 2: „Schamhaftigkeit“ gibt das lateinische *pudor* nicht wieder. Der Begriff ist in seiner Fülle fast unübersetzbar. Ich möchte an dieser Stelle vorschlagen: „wie Frührot sei die heilige Scheu“ (vor allem Unehrenhaften; man erinnere sich an den *pudor* des röm. Beamten). — S. 132 Str. 3, 3: *intenta supplicatio* ist ein „demütiges Flehen mit aller pneumatischen Anspannung“; „versenkt in Andacht“ gibt den Sinn nicht wieder. — S. 136 Str. 1, 3: *abescit* hängt zusammen mit der Alba, die im Süden dem Sonnenaufgang vorausgeht; „weiß wird der Himmel“ gäbe darum den Sinn besser wieder. Str. 2, 2: der „Sonne Stich“ ist prosaisch, zudem unrichtig; *spiculum* ist die Lanzenspitze. Str. 4, 3: warum hier nicht der Urtext *rex Eoi sideris*, der einen so guten Sinn gibt? Überhaupt vermißt man in der Erklärung der Prudentius-hymnen eine Heranziehung der größeren Dichtungen, denen sie entnommen sind und durch die sie erst die rechte Beleuchtung finden. — S. 138 Str. 1, 3/4: *praeceps* ... *trahit* die Blindheit des Geistes „zieht kopfüber“ in den Abgrund. — S. 145 Str. 4, 3: *omnique fine dei* muß trotz B.l.s Widerspruch auf das Zeitende bezogen werden, wie die Beziehung zu der vorhergenannten *nox saeculi* deutlich macht und auch aus dem folgenden *maior exstat caritas* erhellt, denn die Liebe bleibt ja als Größtes in der Ewigkeit. — S. 150 Str. 3, 1/2: warum wird *quod* nicht auf *mane* bezogen: „jener letzte Morgen, den wir tiefgeneigt erbitten, fließe uns ganz über in Licht, während dieser vom Loblied erklingt“? *Cernui*, richtig gefaßt, bedeutet da keinen Gegensatz. — S. 158 Str. 1, 4: *parans* ist richtiger im Sinne von *ornare* zu nehmen, wozu spätlateinischer und frühmittelalterlicher Sprachgebrauch durchaus berechtigen. So schon Apok. 21, 2 Vulg. Die Welt erhält in ihrem ersten Entstehen Schmuck durch die Anfänge des Lichtes. Denn geschaffen ist die Erde ja schon vor Erschaffung des Lichtes, man kann das Licht also nicht „Untergrund ihres Ursprungs“ nennen. — S. 158 Str. 3, 2 *vitae munere* ist das „Geschenk des geistl. Lebens“ selbst; die Übers. „Lebensglück“ ist zu matt. — S. 162 Str. 4, 2 ist zum Folgenden zu ziehen: „So trage er des Lichtes Strahl (ein *ut* zu ergänzen), daß durch dieses alles Eitle verscheucht werde und jenen (d. h. ihn selbst, den Glauben) kein Irrtum niederringe.“ — S. 162, Str. 1, 2: *mixta ne confunderent* in der Übers. einfacher und richtiger gelöst als in der Erklärung. — S. 166 Str. 2, 2 *fulvis* ist rötliches Gelb (charakteristisch für den Süden), nicht bunt. Str. 3, 1 *perustae* läßt sich gut verstehen, wenn man an das Schöpfungsbild des Montags zurückdenkt, wo gerade das Ausdörren des Erdbodens durch die Wasser verhütet werden soll. Dadurch bekommt *vi roris gratiae* einen schönen Sinn, und es liegt ja ein solches Anknüpfen an Bilder des voraufgehenden Hymnus (bewußt oder unbewußt) durchaus in der Möglichkeit des poetischen Schaffens. Übrigens paßte auch die andere Lesart *virore gratiae* (Gnadengrün) recht schön in das Bild des 3. Schöpfungstages. — S. 170 Str. 1, 2 *centrum poli* = die Mitte des Himmels. Wenn man *decoro lumine* beibehält (wie im monast. Brev.), gibt *augens* in der Bedeutung „hervorheben“ (*auctoritas*!) einen guten Sinn zum Vorhergehenden. Die Himmelsmitte wird ausgezeichnet, hervorgehoben durch den Schmuck des Lichtes. — S. 172 Str. 1, 2 *principalis unitas* ist größer und einfacher wiederzugeben: Ureinheit. Zeile 4 ist ein typisches Beispiel für die Veränderung des kräftigen Urtextes in eine matte Lyrik. Str. 2, 3 der schöne Begriff *nostra supplex gloria* = unsere demütige Herrlichkeit wird gar nicht übersetzt. — S. 174 f. Str. 1 des Terzh. und Str. 2 des Nonh. enttäuschen, besonders letztere. — S. 175 Str. 1, 3 im Completh.

ist fast zu kindlich. — S. 181 Str. 3, 1 die Übers. „ein kurzer Glaubensakt“ ist für einen Hymnus des hl. Ambrosius zu sehr an moderner Frömmigkeit orientiert. Auch das Folgende ist mangelhaft. Str. 6, 4: durch den Reim wird der Sinn nicht rein wiedergegeben: der Tod „beugt“ sich nicht dem neuen Leben, er gibt neues Leben. Wenn die Übers. dieses Hymnus bei Wolters auch nicht restlos befriedigt, so zeigt hier doch ein Vergleich mit Bl.s Übers. sehr deutlich die Mängel der letzteren. — S. 192 die Übers. von *Vexilla regis* enttäuscht sehr. Die Übers. „Kreuz im Wunderglanze“ neben *crucis mysterium* sagt schon genug. Str. 2, 4 „arg zerreckt“ entspricht nicht dem Lateinischen und bringt einen falschen Ton in die zarte Gehaltenheit dieses Hymnus. Str. 4, 2 *fideli carmine* heißt: „im zuverlässigen Liede“. Str. 5, 2 *ornata* mit eingetaucht zu übersetzen, zerstört das Bild. — S. 193 das *Pange lingua* befriedigt mehr; auch die Erklärung zeigt hier schönes Verständnis in fruchtbarer Berührung mit altchristl. Denken. — S. 198 vermißt man den lat. Text von *Laudes crucis attollamus*, der in Vergleich zu *Pange lingua* gesetzt wird. — S. 201 f. Warum Nr. 33 und 35 als Hymnen auf die Gottesmutter bzw. auf die Geburt aus der Jungfrau eingeordnet sind, ist nicht recht einzusehen. — S. 201 Str. 2, 2 Übers. sehr prosaisch. — S. 202 Str. 2, 4 die schöne Gegenüberstellung *non perderet quod condidit* kommt in der Übers. nicht heraus. Str. 4, 4 die Übers. „ein Kind“ ist ungenügend für *verbo creavit filium*. — S. 202 Str. 1, 4 „hat und schenkt“ — solche Verbindungen sind doch wohl unpoetisch. — S. 203 Str. 3, 3 „mit nur fremder Schuld“ ist kein gutes, sicher kein poetisches Deutsch. — S. 203 Von dem Seduliuslied *Salve sancta parens* haben außerdem noch Zeile 5/6 als 2. Antiph. der Weihnachtslaudes, Zeile 7 als Teil der Ben. Antiph. B. M. V. in Sabb. Verwendung in der Liturgie gefunden. — S. 204 Anm.: Die 2. Ausg. der Übers. von Wolters (1922) hat dir. — S. 206 Str. 5, 1/2 *virgo singularis, inter omnes mitis*. *singularis* wird falsch bezogen und dadurch der Sinn entstellt: „Jungfrau, sondergleichen mild, der alle weichen“. In der Einleitung weist Bl. eigens darauf hin, daß die Doxologie sich folgendermaßen aufbaut: *laus Deo patri — Christo decus — Spiritui honor — tribus unus*. In der Übers. wird er selbst dieser Erkenntnis untreu: laßt uns... den dreien eine Ehre weihen. S. 207 *Quem terra, pontus, aethera* befriedigt in der Übers. nicht recht. Str. 3, 3/4 ist in ihrem tiefen Sinn nicht genügend erfaßt, vor allem das bedeutsame *corde credens parturit*. — S. 215 ff. Die Würdigung des alten Kirchweihhymnus ist schön und erfreulich, und es ist sehr zu begrüßen, daß nach der unter Urban VIII. „verbesserten“ Form des einzigartigen Liedes auch die ursprüngliche mit einer an Wolters anlehenden Übers. Abdruck findet. Es war ein schöner Gedanke, gerade damit den Band zu beschließen, mit dessen Mängeln einen die wirkliche Liebe zu den alten Texten immer wieder versöhnt.

Aem. L. [384]

C. Weyman, *Bemerkungen zu Hor. carm. 1 4 und 5* (Bayr. Bl. f. d. Gymn. 68 [1932] 9—13). Zu I 4, 13 *pallida mors* wird verglichen u. a. Ennodius CCCXLVII (carm. 1, 16) 8 S. 253 u. A. S. Walpole, *Early latin hymns* (vgl. Jb. 3 Nr. 312) S. 160.

[385]

E. Kamnitzer, *Vergil und die römische Kirche* (Kath. Ged. 4 [1931] 179—191). Erwähnt auch das Vorkommen Vergils in der Liturgie (Hymnus von Mantua, noch im 15. Jh. — St. Paulus *ad Maronis mausoleum* —) und knüpft gerade an das *poëtarum maxime* in diesem Hymnus wichtige Bemerkungen. Geistesgeschichtlich bemerkenswert sind auch die Gedanken S. 190 f. über die Mission Roms in der abendländ. Kultur (weil in engem Zusammenhang mit der Ausbreitung und Bedeutung der abendländ. Liturgie stehend).

[386]

Br. Gładysz, *Verbum supernum prodiens* (Myst. Christi 2 [1930/31] 10—12). Diesen alten Hymnus der Advents-Matutin hat weder Ambrosius noch Gregor d. Gr. verfaßt (gegen Schulte, *Die Hymnen des Breviers* [1925] 135). Hsl. findet er sich im 10. und 11. Jh., ist aber früher entstanden. Es folgt eine kurze sprachliche und

dogmatische Erklärung mit wörtl. Übers. ins Polnische. — D e r s., *Crudelis Herodes*, (ebd. 49—51). Stammt von Sedulius. Gładysz ist als Forscher auf dem Gebiete der altkirchl. Hymnologie, bes. der des Sedulius, bekannt. — D e r s., *Gloria, laus, et honor* (ebd. 97—98). Das von Theodulph von Orléans († 821) verfaßte Gedicht wird übersetzt und kurz erklärt. — D e r s., *Hymny tercji, selesty i nony* (Die Hymnen der kl. Horen — Terz, Sext und Non) (ebd. 217—220). Sprachl.-dogmat. Erklärung. — D e r s., *Aeterna Christi munera* (ebd. 257—258). Übersetzt, erklärt und mit vielen bibl. Zitaten begründet. M. K. [387]

Br. Gładysz, *Dogmatyczne teksty w poetyckich utworach Seduliusa* (Dogmatische Texte in den poetischen Werken von Sedulius). *Eine Studie aus der Dogmengeschichte des V. Jh.* (Poznań 1930). Vf. arbeitet schon seit mehreren Jahren an den poet. Werken des Sedulius, eines christl. Dichters aus der Zeit der Kaiser Theodosius II. (408—450) und Valentinian III. (425—455). Diesen Studien über die Rhythmik in der Poesie des Schriftstellers entwuchs diese dogmengeschichtl. Abhandlung. Von S. weiß man bei uns in Polen nicht viel, und dennoch schrieb er einige Hymnen, von denen sich z. B. zu Weihnachten *A solis ortu cardine* sogar im Brevier befindet, dann das *Carmen paschale* und eine kleinere Elegie aus dem Leben Christi. Die Gelehrten, die bis jetzt an seinen Schriften arbeiteten, befaßten sich, wenige ausgenommen, nur mit der literarhistor. und philolog. Seite des Textes. Gl. aber macht sich in seiner Abhandlung die Dogmatik, die in den Schriften dieses, den Titel *poëta christianissimus* tragenden Schriftstellers enthalten ist, zur Hauptaufgabe. Höchst interessant ist die Mariologie des S. wegen des damaligen christolog. Streites und der Definitionen des Ephesinums über die Gottesmutterchaft Marias (S. 62—90), was übrigens auch noch aus dem röm. Brevier und Missale zu ersehen ist. M. K. [388]

B. Bischoff, *Anecdota Carolina* (Stud. z. lat. Dichtg. d. MA. Ehrengabe f. K. Strecker. Hg. v. W. Stach u. H. Walther [= H. 1 d. Schriftenreihe d. Histor. Vierteljahrschr. Dresden 1931] 1—11). Erwähnt S. 8 die Gedichte *Tu qui scandisti culmen sublime ministri* und *Ecce habes tumultum Christi quam conspicis aram*, die meist innerhalb der *Eclogae de officio missae* Amalars überliefert sind, S. 9 das *An. hymn. XLIV*, 319 f aus Clm 6411 hg. Briefgedicht *O cara anima Deo preciosa* s. IX, das er auf einen „Kreis mit irischem Einschlag“ zurückführen möchte (vgl. den Rhythmus *In nomine Domini* eines [Iren?] Sedulius in der gleichen Hs.); vom Charakter des Gedichts hat B. eine andere Auffassung als Dreves (S. 10 Anm. 19). [389]

H. Spanke, *Klangspielereien im mittelalterlichen Liede* (ebd. S. 171—183). An vielen Stellen muß hier auf die geistliche Dichtung zurückgegriffen werden. So wird gleich zu Anfang vermutet, daß *Carm. Bur.* 81 (Schumann, 54 Schmeller) den Refrain

*Ergo nostra concio
Psallat cum tripudio
Dulci melodia*

der geistlichen Lyrik entnommen habe. Erwähnt werden ferner: der *Planctus Samsonis* (*Anal. hymn.* 21, 239), ein Stephanus-Conductus (*An. hymn.* 21, 134), die Entstehung der Sequenz (S. 173), der sequenzartige *Conductus ad Bacularium*, Inc. *Novus annus hodie* (*An. hymn.* 20, 228 [dazu Anm. 3!]), der Conductus *In conflictu nobili* (*An. hymn.* 20, 160) aus Frankreich, das Weihnachtslied *Verbum patris humanatur* (S. 175), die *Benedicamus*-Tropen (S. 178), dazu der Notre-Dame-Rondeau *Fili Calvarie* (*An. hymn.* 21, 45), S. 179 das Gedicht *Ve, quod meruit procar* (*An. hymn.* 20, 118), der Moosburger Conductus (*An. hymn.* 20, 255), S. 180 die Cantionen *Fulget dies hodierna* (*An. hymn.* 45 b, 52) u. *Annus novus in gaudio* (ib. S. 7), der Notre-Dame-Conductus *Fulget Nicholaus* (*An. hymn.* 21, 127) („vielleicht war es eine Sequenz“), ein Nikolauslied s. XIII hg. v. Alfr. J e a n r o y (*Speculum* VI 107), dessen

6 Strophen durch alle Casus von „Nicholaus“ eingeleitet werden, endlich (S. 183) ein Tropus aus Clm 5539 (*Cum rex glorie*) und das ps.-calixtinische Jakobsoffizium von Compostela. [390]

A. Hilka, *Zur Summa recreatorum. Liste der poetischen Stücke und Abdrucke von vier Marienliedern* (ebd. 97—116). In Hs. Wien Hofbibl. 5371 (s. XV) ist eine Kompilation in Prosa und Vers erhalten. Im 2. Teil des 4. Traktats ist eine Reihe von Gedichten zusammengestellt, „die eine glückliche Auswahl verraten und zum Teil ungedruckt sind“. H. gibt eine Liste der Gedichte (darunter auch Hymnen und Sequenzen!) u. druckt dann (S. 106 ff.) 4 Marienlieder ab, die nach Form und Inhalt echte Erzeugnisse bizarren, gotischen Stilempfindens u. gotischer Frömmigkeit sind. — In Nr. I Str. 1 V. 3 ff. heißt es:

*mater et virgo pura,
regina et ancilla,
amica, sponsa, filia
et mater Creatoris.*

In Nr. III Str. 17 V. 5: *filia prolis*; in IV Str. 17 V. 5: *cum creatorem gignit creatura* u. V. 10: *factorem fert factura*. Wir finden hier also wieder das Elogium des Typus *mater et filia*, das wir Jb. 7 S. 60 ff. ausführlich behandelt und auch Jb. 9 Nr. 294 und Jb. 10 Nr. 434/476 berührt haben. Es seien mir hier noch einige Ergänzungen gestattet. Für die Beziehung zu Maria vgl. zunächst das lat. Geißlerlied in Deutschland (*Die Limburger Chronik* hg. v. O. H. Brandt [Jena 1922] 112):

*Alleluia, ave benedicta Maria,
Jesu Christi mater et filia...*

Die von Montebaur (o. Nr. 309) S. 16 A. 1 abgedruckten Verse aus T 1341 (s. XIII i), beginnend:

*Summus honor celi, spes grata, Maria, fidei,
Filius ipse pater remanes in virgine mater*

müssen trotz des Reimes nach dem Sinn *matre* haben. Der Jb. 7 S. 77 A. 52 von einem Eichstättler Kelch zitierte Vers: *In gremio matris residet sapiencia patris* steht bei Gottfried von Viterbo *Spec. reg.* 870 (M. G. h. Ss. XXII S. 69). Bei Garnerius Ling. (PL 205, 778) ist zu lesen: *Virgo filium pascit, virgo mater lactat patrem*. In üppiger Rhetorik ist das Motiv von Matthaeus v. Vendôme im „Tobias“ (PL 205, 979 A) breitgetreten:

*Prodit messe sator, genitrix sit filia patris
Et geniti (od. genita?) lactat filia Virgo patrem.
Felix conjugium! Dum se sacra verba maritant,
Auricolae Verbum fit caro patre carens,
Angelus obstetrix, pater infans, sermo maritus,
Auris sponsa, parens nata, creator homo.*

In ähnlicher Fülle sagt Hildebert v. Lavardin (PL 171, 1383 A):

*Solem stella parit, aurora diem, petra fontem,
Patrem nata Deum, femina virgo virum.*

Beim gleichen Hildebert — und damit verlassen wir das Marien-Elogium und gehen zur weiteren rhetorischen Formulierung über — steht aber (PL 171, 1202 A) über die Transsubstantiation:

*Hic opus, hic opifex Deus est; sacrat atque sacrat
Filius creatura, per quem res cuncta creatur.*

Damit geht die rhetorische Identifikation Schöpfer = Geschöpf in die dogmatische Spekulation ein. Eine andere verwandtschaftliche Identifikation finden wir schon bei Clem. Alex., *Paedag.* I 6 § 42 p. 115 Stählin: ὁ τῶν ἁγίων λοχευμάτων, ὁ τῶν

ἀγλων παραγάνων· ὁ λόγος τὰ πάντα τῷ νηπίῳ, καὶ πατὴρ καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγὸς καὶ τροφεύς. (Vgl. dazu O. Casel Jb. 10 S. 145.) Die philosophische Gleichstellung von Aktivum und Passivum kennen wir auch aus Maximus Confessor (vgl. Kletler o. Nr. 354 S. 22): *κινεῖ καὶ κινεῖται ὡς διῶν τὸ διψᾶσθαι καὶ ἐρῶν τὸ ἐρᾶσθαι καὶ ἀγαπῶν τὸ ἀγαπᾶσθαι* und bei Johannes Eriugena (PL 122, 11): *et omnia creans in omnibus creatum et factor omnium factum in omnibus*. Gehen wir nun noch zur rein rhetorischen Verwandtschafts-Identifikation über, so liegt sie zunächst beim Auftreten des Inzestmotivs sehr nahe, z. B. in einer Judas-Dichtung bei P. Lehmann (*Stud. Med.* 1930 S. 320 V. 224): *hec etiam quia sit mater et uxor ei*. In übertragenem Sinn steht sie bei Lucan, *Phars.* II 388 (von Cato): *urbi pater est urbiq; maritus*. E. Fraenkel, *Lucan als Mittler des antiken Pathos* (Vortr. d. Bibl. Warburg 1924/25 [Lpz. 1927] S. 256 f.) verweist hier auf Petrarca:

*Ahi nova gente oltra misura altera,
irreverente a tanta ed a tal madre!
Tu marito, tu padre:
ogni soccorso di tua man s' attende —*

und (nach Burdach, *Vom MA zur Reform* II 1, I S. 78) auf die poetische Epistel an den Papst Benedikt:

*Te sponsum repetit, te cuncta parentem
Italia expectat.*

M. Coens (vgl. o. Nr. 369) macht S. 373 auf den Brief eines Eichstätter Bischofs an den von Lucca (bei Guerra-Guidi, *Compendio di storia eccl. Lucchese* [1924] 66 f.) aufmerksam, in dem es vom hl. Willibald und seinem Vater, St. Richard, heißt: *Alter enim alterum genuit in carne; sed natus genitorem suum in spiritu legitur genuisse.* [391]

O. Schumann, *Baudri von Bourgueil als Dichter* (ebd. 158—170). Spricht S. 159 A. 1 u. a. auch von den dem Baudri (Baldrich) von B. (Erzbisch. v. Dol, † 1130) zugeschriebenen Hymnen (Nr. 32 u. 246 f. der Ausg. v. Phyllis Abrahams [1926]), bei denen man Zweifel an der Verfasserschaft des B. hegen muß. [392]

N. Fickermann, *Ein neues Bischofslied Philipps de Grève* (ebd. 37—44). Die *Anal. hymn.* L 535 hg. Strophe einer *Cantio de Christo* (Inc.: *Christus assistens pontifex*) ist nur die erste Strophe eines im Par. B. N. frç. 146 fol. 6 r (s. XIV) vollständig erhaltenen, von F. edierten Bischofs-Empfangsliedes, das der Kanzler Philipp de Grève bei der Wahl seines Oheims Petrus von Nemours zum Bischof von Paris (1208) gedichtet hat. [393]

M. Inguanez OSB, *Il 'Dies irae' in un codice del secolo XII* (Riv. lit. 18 [1931] 277—282 = *Miscell. Casin.* 9 [Montecassino 1931] 5—11). Im Cod. VII D 36 der Bibl. Naz. in Neapel findet sich auch ein Text des *Dies irae* (mit Abweichungen vom Missale-Text); er ist nach I. niedergeschrieben zwischen 1170 und den ersten Jahren des 13. Jh.; der Fund ist geeignet, die Autorschaft des Thomas v. Celano zu erschüttern. (Vgl. also Jb. 7 Nr. 380 und 10 Nr. 457.) (In denselben *Miscell. Casin.* enthält III einige Rhythmen, von denen n. 2 eine Fortsetzung aus dem 1. Heft, n. 3 ein Kreuzhymnus aus Cod. Casin. 361 mit dem Initium *Ave crucis sancte signum* ist, V umfaßt 2 ma. Hss.-verzeichnisse aus S. Pietro di Avellana und S. Liberatore alla Maiella (heute im Archiv von Montecassino), die den Bestand kleinerer Klöster bes. an Chorbüchern, erkennen lassen. O. H.) [394]

—Eug. Vandeur OSB, *Adoro Te*. Ins Deutsche übertr. von I. Rollensmüller OSB (Regensburg 1931). Der bekannte Hymnus *Adoro Te devote latens Deitas*, der dem hl. Thomas wohl zu Unrecht zugeschrieben wird, hat hier eine kongeniale Verarbeitung zu Betrachtungen gefunden, die ganz die innige Andachts-

und mystische Liebesglut des Hymnus aufnehmen und fortführen, die nicht rein lehrhaft erläutern, sondern unmittelbar zu Gebet und Beschauung anleiten. Wie der Hymnus so dienen auch sie der neueren, außerliturgischen Sakramentsfrömmigkeit. S. St. [395]

VII. Sprache und Stil.

L. Meier OFM, *Liturgie und Philologie* (Lit. Zschr. 3 [1930/1] 267—278). Es dauert sehr lange, bis der Vf. zu dem kommt, was man als sein Thema ansprechen kann. Die einleitenden Gedanken stehen mit der Philologie nur in sehr lockerem Zusammenhang. Erst mit der Frage: „Ist der Durchschnitt überhaupt zum sachgemäßen Vortrag lateinischer Texte disponiert?“ tritt das Thema stärker hervor. Hier können wir aber mit manchem nicht einverstanden sein. So rügt er an dem human. Gymnasium, daß „sein Bildungsideal im Zeichen eines einseitigen und überspannten Klassizismus stehe“ (S. 274). „Es kennt nur das Latein bis zur römischen Kaiserzeit und dann wieder vom Humanismus an (?). Das Latein der christlichen Antike und des abendländischen Mittelalters wird in einem grandiosen Salto mortale übersprungen.“ Diese Vorwürfe sind veraltet und nicht mehr haltbar. Was zunächst das Bildungsideal betrifft, so scheint ja wirklich ein solches klassizistisches Bestreben im neuhumanistischen Sinn wieder besonders in Aufnahme zu kommen; die Göttinger Formel der deutschen Altphilologen von 1927 über das humanistische Bildungsziel spricht in ihren geschraubten Wendungen vielleicht so etwas aus. Jedoch ist das alles nur Theorie. Man könnte sogar sagen, daß unser heutiges Gymnasium immer weniger von dem antiken, wertvollen, bildungsformenden Gut überliefert; es kann ja überhaupt zwischen der Unzahl und Überzahl der anderen Fächer, bei Beschneidung der philologischen Fächer und Übungen usw. kaum mehr in dieser Beziehung etwas leisten. Was aber die auf dem Gymnasium zu erlernende lat. Sprache betrifft, so kann und darf sie nur nach der klassischen Norm gelernt werden. Ref. ist einer der ersten gewesen, die eine Erweiterung der Lektüre nach der christl. Antike und dem lat. MA hin befürworteten. (Vgl. Lehrproben u. Lehrgänge 144 [1920] 26 ff. u. 150 [1922] 51 ff.) Das darf ihn aber nicht hindern, für die geschlossene Norm des klassischen Lateins als der zunächst und unbedingt und tüchtig zu erlernenden lat. Sprache einzutreten. Es geht nicht an, in allen Sprachmodalitäten aller Zeiten reden zu lassen; es ist auch nicht möglich, alle gründlich zu erlernen; aber eine kann und muß gründlich erlernt werden, und das ist die der Blütezeit; nur an dieser Norm kann das Sprachempfinden geläutert und aufgebaut werden; ein allzu breites Flußbett würde hier viel zu viel Geröll mitführen und schließlich versanden. Auch die Lektüre des späteren und ma. Lateins kann nur erfolgreich gepflegt werden, wenn der Schüler — was ja, wie ich zugestehe, jetzt leider immer seltener wird — die klassische Sprache kennt; denn dann hat er ein einheitliches Sprachgefühl und kann das anderer Zeiten würdigen; nur dann kann er einen Kosmos in jedem Sprachgebilde sehen und nicht ein Chaos von lauter unbewerteten Sprachfragmenten. Wir tun also der Spätantike und dem MA den besten Gefallen, wenn wir darauf sehen, daß die Schüler das klassische Latein richtig lernen — soweit es heute möglich ist. Im übrigen zeigen gerade heute die aus dem Boden wachsenden mittellat. Lesebücher, daß man sich den Forderungen, die der Vf. aufstellt, schon lange nicht mehr verschließt. S. 276 heißt es mit Recht, daß die kath. Hörer, vor allem auch die Theologen, die dünn besetzten Kollegien und Seminarien des MA füllen helfen sollen. Ref. teilt diesen Wunsch aus aufrichtigem Herzen, möchte aber den Vf. bitten, sich mit diesem Vorschlag an jene Stellen zu wenden, die unsere heutigen Theologen entweder generell von solchen Studien abhalten, indem sie auf das sog. „Praktische“ ein übermächtiges Gewicht legen, oder im Speziellen ihren Schutzbefohlenen den Besuch solcher Kollegien unmöglich machen

oder nicht gestatten. S. 277 kommt Vf. auch auf die Aussprache des *c* im Lateinischen zu sprechen. Er verfällt glücklicherweise nicht in den Irrtum, daß die *k*-Aussprache „unkirchlich“ sei (wie das auch schon gelegentlich laut wurde). Aber es scheint, als ob gerade diese Aussprache, die doch nicht nur eine Marotte der Philologen ist, eher dazu geeignet ist, der Vereinheitlichung des kirchlichen Lateins zu dienen, als eine Aussprache, die zunächst die Eigenart einer bestimmten Nationalität bedeutet (*tsch* oder *sch*) und in ihrer Verallgemeinerung das Privilegium dieser Nationalität, nicht der allgemein lat. Sprache bedeuten würde. Die nach allen Sprachgesetzen unzweifelhaft richtige klassische Aussprache (*k*) stellt eine wahre, neutrale Unifizierung auch des Kirchenlateins dar. [396]

W. Süß, *Das Problem der lateinischen Bibelsprache* (Hist. Vierteljahrschr. 27 [1932] 1—39). Da die Sprache der lat. Bibel auch mit dem Kult in engstem Zusammenhang steht (vgl. z. B. Jb. 9 Nr. 152), zeigen wir auch diesen programmatischen, in mancher Beziehung sehr anregenden Aufsatz hier an. Leider kommt der Vf. auf liturgiegeschichtl. Fragen, die doch gerade für die Erhaltung und Hochschätzung des Bibellateins im MA von bes. Bedeutung gewesen wären (vgl. auch Jb. 2 Nr. 250), fast gar nicht zu sprechen. Nur S. 3 ist die Tatsache erwähnt, daß in Rom bis ins 3. Jh. der griech. Kultus herrschte, „wovon das *Kyrie eleison* noch ein Nachhall ist“. S. 16 die augustinische Forderung, daß in der Praxis des Gottesdienstes grammatische Schnitzer mit Nachsicht zu behandeln seien. Ob S. 37 *dabit tibi eam in uxorem* wirklich mit Recht als Germanismus bezeichnet wird, muß dahingestellt bleiben. Wenn S. 35 Ps. 136,1 *super flumina Babylonis, illic sedimus*... durch die Verwendung von *super* mit der Volkssprache verbunden wird, so liegt es nahe, auch die demonstrative Wiederaufnahme des Ortsadverbials durch *illic* als ein derartiges Symptom zu werten (vgl. J. B. Hofmann, *Lat. Umgangssprache* [Heidelberg 1926] 104 f. zu diesem Problem). — Fatal ist der S. 4 ff. immer wiederkehrende *Origines*! [397]

O. Casel OSB, *Die „Neuheit“ in den Weihnachtsoratorien* (Lit. Zschr. 4 [1931] 83—87). Ausgehend von den in der Weihnachtsmesse so häufig wiederkehrenden Ausdrücken wie *nova nativitas*, *novitas natalis* u. ä. setzt sich C. zunächst mit der Ansicht Buchwalds (Schles. Pastoralbl. 38 [1917] 7 ff.) auseinander, die nicht vollständig befriedigt, und beweist dann aus den Weihnachtspredigten des hl. Leo d. Gr. die Gleichung *nova nativ.* = *singularis nat.* Die *nova nat.* ist nach Leo „die neuartige, einzigartige Geburt des Gottmenschen“; ihr steht gegenüber die *vetusta nativitas* der anderen Menschen; die *n. n.* wird auch der *vetusta servitus peccati* entgegengestellt. Die alten Sakramentarien bieten mehrere Parallelen. Auch die bes. schwierige Postcommunio der 2. Weihnachtsmesse läßt sich nun einleuchtend erklären, zumal wenn das *cuius* auf das in *sacramentum* enthaltene *Christus* bezogen wird. [398]

Abt A. Fr. Fuchs OSB, *Die Traditionsbücher des Benediktinerstifts Göttweig* (Fontes rer. Austriac. II: Dipl. et acta Bd. 69 [Wien u. Lpz. 1931]). Daß auch Urkunden und Urkundenbücher in mehr als einer Hinsicht Beiträge zur Liturgiegeschichte bieten können, ist auch in unserm Jahrb. schon verschiedentlich herausgehoben worden; vgl. z. B. Jb. 1 Nr. 320—22, auch S. 165 Anm. 1; Jb. 2 Nr. 193; Jb. 10 Nr. 413; Browe (Jb. 11 Nr. 333) benützt z. B. die Urkundenbücher von Bremen, Jena, Hameln, Hildesheim, Eichstätt und andere diplomatische Quellen. Wenn der vorliegende Band, von dem inzwischen verstorbenen Abt von Göttweig in mustergültiger Weise bearbeitet, auch nur Traditionsurkunden bringt und somit eine gewisse Gleichförmigkeit bedingt ist, so läßt sich doch auch aus diesem Material manches gewinnen, z. B. für die Patrozinien und die Heiligenverehrung (St. Petronella Nr. 165, S. Vitus Nr. 413 = „St. Veit a. d. Gölßen“ u. a.). Besonderes Augenmerk könnte man hier (wie auch anderswo) auf den in den Urkunden angewandten sprachlichen Stil richten; denn viele Ausdrücke stehen offenbar unter

einem liturg. Einfluß. So ist z. B. Nr. 265 die Rede von einer Feuerprobe (*iudicium igniti ferri*), angeordnet durch Bischof Altmann von Passau, u. zw. wegen eines von ihm nach Göttweig geschenkten Waldes (F r a n z, *Bened.* II S. 349 spricht nirgends von einem „Zivil“prozeß!). Hier fallen folgende liturgisch inspirierte Ausdrücke: *placuit episcopo et precepit id divino examini committere; presumentes de miseratione superne pietatis; precibus, cui devoti existimus, dei genetricis manus tetendimus.* (Das *teste* in der gleichen Zeile ist wohl Druckfehler für *teste*.) Bezeichnend sind auch Ausdrücke wie Nr. 250: *divino, ut credimus, instinctu admonitus* bzw. Nr. 375: *spiritu attactus probitatis*. Ferner Einleitungen wie Nr. 196: *notum sit cunctis christiano vocabulo redimitis* (Nr. 320 *Christi sanguine redemptis*; 327, 329); Nr. 328: *notum sit fidelibus cunctis Christi morte renatis*; Nr. 368: *filiis qui nascentur et exurgunt, narrent filiis suis* (ebenso 379, ähnlich 399); Nr. 409: *noverit igitur prudens generatio quarentium veritatem et in auribus filiorum loquens*. Bemerkenswert sind auch die verschiedenen Wendungen für das Verlassen der Welt, so Nr. 66: *secularem militiam apud nos in spiritualem commutans*; Nr. 120: *Poto, qui semetipsum offerens Christo regulariter est educatus*; Nr. 129: *Piligrim de Grief qui nobiscum monachicam vitam consummavit cursu felici*; Nr. 134: *Wichard, qui spretis pompis secularibus nobiscum regulariter est conversatus*; Nr. 271: *Hecil... magno dei desiderio apud seculo renuntians et nobiscum in monasterio degens*; Nr. 364: *Willibirch quedam ad asylum summi regis ab exactoribus Egypti confugiens*. Wir notieren auch Formeln wie Nr. 165: *pro divina remuneratione et remedio anime sue* (sonst nur *pro rem. an.*) oder Nr. 124: *Geppa que hic sepulta diem resurrectionis expectat in pace*. Endlich verweisen wir auf Nr. 56: *secundum evangelicum preceptum tollens crucem suam gratia invisendi dominicum sepulcrum*; liegt im *Verbum invisendi* nicht eine Reminiszenz an den ursprünglichen Sinn alles Wallfahrens?

[399]

Carmina Burana. Mit Benutzung der Vorarbeiten Wilh. Meyers kritisch hg. v. A. Hilka u. O. Schumann. I. Bd. Text. 1. *Die moralisch-satirischen Dichtungen*. II. Bd. Kommentar. 1. *Einleitung* (Die Handschriften der C. B.). *Die moralisch-satirischen Dichtungen* (Heidelberg 1930). Es ist uns hier nicht möglich, irgendwie auf den Inhalt der kritischen Einleitung zu dieser notwendigen Neuausgabe der berühmten C. B. einzugehen oder dazu Stellung zu nehmen. Nur soviel muß gesagt werden: sie ist in mancher Beziehung eine staunenerregende Leistung, namentlich was z. B. die Scheidung der Gruppen und Schreiberhände, was die Untersuchung über Lagen und Schrift, über Korrekturen, über die Urheber der (bayrischen) Hs., über die Verfasser der Lieder, über ihre Stellung zu den Cambridger Liedern, über ihren internationalen und volkstümlichen Charakter der Dichtung und den Einfluß der Schule, über die Berührungen mit der vulgärsprachlichen Dichtung und die deutschen Texte der Hs. (vgl. Jb. 3 Nr. 338) anlangt. Wir greifen aber aus der Einleitung S. 90* heraus, wo vom Einfluß der Kirche auf diese weltliche Dichtung gesprochen wird, obwohl, wie es heißt, im Buranus (im Gegensatz zur Cambridger Sammlung) die „Diesseitsstimmung“ überwiegt. Jedoch: „daß die Kirche auch im 12. und 13. Jh. die Macht war, die am stärksten die Gemüter beherrschte, das zeigt sich auch im Buranus immer wieder... Stark geistlich orientiert ist zum großen Teil die moralisch-satirische Dichtung... Gerade weil man fest im Glauben stand, weil man nicht daran dachte, die Geltung des Heiligen irgendwie anzutasten, erlaubte man sich dergleichen Freiheiten und freute sich an ihnen, wie die Aufnahme dieser Texte in unsere Hs. beweist, die daneben so viele andere von unzweifelhaft frömmster Gesinnung enthält“. Die Beziehungen zwischen kirchlich-liturg. Sprache und den Ausdrücken in manchen C. B. sind es auch, denen wir bei unserer Anzeige bes. Augenmerk schenken müssen. Der sehr genaue Kommentar (II) weist in den meisten Fällen darauf hin. Wir können auf folgendes verweisen: I S. 31 (Nr. 14, Str. 1, 13 f.) *de stercore pauperem erigens* = Nr. 50, 2, 3 f. = Ps. 112, 7

(Nr. 11, 9) ist wohl durch die liturg. Verwendung in den poetischen Gebrauch gekommen. — I 43 (Nr. 43) haben die drei Strophen je einen anderen Hymnenanfang als Schlußzeile: 1. *Aeterna Christi munera* = *An. hymn.* 50, 17 (II 36), 2. *Ecclesiarum principes* (II 37), 3. *Deus tuorum militum* (häufiger Anfang, vgl. II 37). Die erste dieser 3 Zeilen hat allerdings der Hg. eingesetzt; der Cod. Bur. selbst hat *eterna vite premia*. — I 46 (Nr. 27) — von Philippe de Grève — beginnt (nach Ps. 117, 8):

*Bonum est confidere
in dominorum domino,
bonum est spem ponere
in spei nostre termino.*

II 40 wird mit Recht auf das Grad. fer. 6 p. dom. 4 in Quädr. u. a. verwiesen. — Im gleichen Gedicht stehen Str. 2 die Verse:

*quando iudex venerit,
ut trituret aream*

usw., zu denen II 41 der Hymnus *An. hymn.* 21 Nr. 208, II 9, 1—6 herangezogen wird; auch die Bibelstellen, aus denen die Stelle verschmolzen ist, werden verifiziert. — I 58 (Nr. 36 Str. 3 a): *quid Domino retribuisti pro tot que tibi tribuit*; vgl. den Canon Missae (II 55) = Ps. 115, 12. Die Eigentümlichkeit, daß in diesem Gedicht der Schluß zum Eingang zurückkehrt, wird II 56 mit *An. hymn.* 21 Nr. 192 u. 197 verglichen. — Ganz ins liturg. Gebiet treten wir ein mit Nr. 39 b (I 64): *Cum vadis ad altare missam celebrare* . . . II 69: Augenscheinlich nach dem Eingang des Stufengebets, das die Messe eröffnet. Wenn es am Schluß heißt:

*teque ipsum preiudica,
Israel et Iuda
cordis mala denuda,*

so kann sich das ganz gut auf das *Confiteor* des Volkes beziehen, das ja auch dann den Segen *Indulgentiam, absolutionem et remissionem* erhält. — I 84 (Nr. 43 Str. 2) ertönt der Ruf: *convertere, convertere!* Dazu II 88; es läßt sich auch an die in der Karwoche gesungenen Lamentationen des Jeremias mit dem Schluß: *Jerusalem, convertere ad dominum deum tuum* denken. Vgl. auch I 92 (Nr. 47 Str. 1, 8) *sola sedet civitas*, dazu II 98. — I 104 (Nr. 51 a) hat den Refrain:

*Agos
o theos athanatos
ysma sather yskyros.*

Mit Recht läßt die Ausgabe das schlechte Griechisch der Hs. stehen, da es wirklich vom Dichter selbst herrühren kann; daß *ysma* = *imas* und *sather* = *sotir* (σωτήρ) zu denken ist, läßt sich trotzdem festhalten; der Dichter hat offenbar seine (verderbte) Vorlage nicht verstanden. Um nur ein Beispiel für derartige volkstümliche Verzerrungen zu geben, verweise ich auf O. Schell, *Beiträge zum Volksglauben im Bergischen* (1929) 59, wo in einem Zaubergebet folgende Namen auftauchen: . . . *gayes* (= *agios*) *tolina Elias* (aus *eleison*?) *ischiras athanatos ymas heli Messias* (= *eleison imas*?). *Sother* u. ä. erscheint allerdings auch öfters in solchen Formeln; z. B. J. Scheible, *Das Kloster. Weltliches und Geistliches* III (Stuttgart 1846) 364; *sather* in unserem Gedicht kann aber auch unter dem Einfluß eines *sadai* entstanden sein, das wir z. B. aus einer Beschwörungsformel bei P. L. Jacob, *Curiosités des sciences occultes* (Paris 1862) 338 kennen. Wir haben im Jb. schon sehr oft auf diese Formel hingewiesen; zuletzt auch Lit. Zschr. 4 (1932) 203 f. Weiteres Material und der Versuch einer Entwicklungsgeschichte wird folgen. H.-Sch. sprechen II 112 die Vermutung aus, daß das Trisagion gerade deshalb hier angewandt werde, weil es als Kompliment gegen die Griechen gelten kann, deren Hilfe man sich damals (in den Kämpfen König Amalrichs I. v. Jerusalem [1162—74]) gegen die

Türken erwartete. So ansprechend dieser Gedanke ist, so ist er doch bei der häufigen Anwendung des Spruchs auch in anderen Situationen unsicher. — Der Kommentar verweist aber noch an vielen anderen Stellen auf liturg. Anklänge, namentlich an Hymnen und Sequenzen, aber auch an Psalmen und Bibelstellen, die in der Liturgie eine Rolle spielen; z. B. II 17 (zu Nr. 10) ∞ Sequenz des Hugo v. Victor in den *Dist. mon.* I. II *Spic. Solesm.* 2, 397 a: *Nos spinetum* usw.; II 35 (zu Nr. 21, 4, 13 ff.) ∞ *An. hymn.* 21 Nr. 145, 5, 4: *subito adveniet ille Sanctus Sanctorum, qui... a paleis grana deiciet* (Luc. 3. 17); II 39 (zu Nr. 26, 1, 2 ff.): Die Wendung *Homo cur* häufig im Liedanfang (mehrere Beispiele); II 44 (zu Nr. 30, 1, 2): Spielen mit *libet* — *licet* auch in Hymnen, z. B. *An. hymn.* 21, 197 Nr. 18, 25 f.; II 45 (zu Nr. 31, 1, 9): *An. hymn.* 21 Nr. 165, 4, 2 *agendo perperam*; II 51 (zu Nr. 33, 2, 8 f.) ∞ *An. hymn.* 9 Nr. 85, 1, 1 ff.: *mundamini, mundamini laudantes matrem domini, ut mundas mundae virgini laudes solvatis hodie*. Die Beispiele ließen sich noch reichlich vermehren. [400]

E. Arens, *Zitate und Anspielungen in der Imitatio Christi des Thomas von Kempen* (Tüb. Theol. Quartalschr. 112 [1931] 135—207). Berücksichtigt S. 162 f. auch den Umstand, daß Th. kirchliche Orationen heranzieht: „lebte und webte er doch... in der hl. Liturgie und ihrer Sprache, ihrem Gebet“. S. 164: die *Oratio s. Ambrosii ante s. communionem* (im Röm. Miss.), die sowohl Thomas v. Aquin wie Th. v. K. angeregt hat. S. 165 ff.: Anlehnung Th.s an die eucharistischen Hymnen und sonstige kirchl. Hymnen (Theodulf v. Orleans, *Jesu dulcis memoria, Splendor paternae gloriae*, Kreuzeshymnen des Ven. Fort. und des Adam v. St. Viktor, *Salve sancta parens* des Caelius Sedulius). [401]

VIII. Liturgie und Kunst; Kultbauten und Kultgegenstände.

R. Kautzsch, *Wandlungen in der Schrift und in der Kunst* (Rede bei der Jubelfeier d. Ver. deutscher Schriftgießereien am 1. Dez. 1928 in Frankfurt a. M. [Mainz 1929]). Spricht von einigen „radikaleren Änderungen in der langen und reichen Geschichte der Schrift“. Sie waren „jedermal nur Teilerscheinungen größerer umfassender Wandlungen, die in jedem Fall der ganzen Geschichte der Kunst eigentümlich waren“. S. 15 eine gute geistige Analyse (in der nur das entscheidende Wort fehlt) der frühchristl. und frühma. Kirchen, S. 18 des karolingischen und ottonischen Münsters, S. 22 ff. der got. Kathedrale, S. 24 der Renaissancekirche. [402]

J. M. Ritz, *Bayrische Kunstgeschichte. II. Fränkische Kunst* (München 1931). Der Band ist das Parallelstück zu dem Jb. 8 Nr. 381 angezeigten Buch von Karlinger und hält sich äußerlich ganz in dessen Rahmen. Die notgedrungene Abgrenzung der „fränkischen“ Kunst nach dem Gesichtspunkt des staatlichen Gebildes „Bayern“ (also der 3 fränkischen Kreise mit der Rheinpfalz) erweist sich als schädlich. Von Bedeutung für unsere Studien sind vor allem die gedrängten Ausführungen über die roman. Kunst, etwa S. 16 die kluniazensisch-hirsauische Einwirkung (z. B. in Heilsbronn). S. 27 wird das Gundekarianum in Eichstätt erwähnt. (Es gab im allgemeinen in Franken, d. h. eben im bayrischen Franken, keine große Schreibschule.) Als Beispiel liturg. Gegenstände aus der roman. Zeit S. 33 (Abb. Nr. 15) die Kreuzpartikel von Neuhütten und die Stücke des Domschatzes von Bamberg. Dieser Stadt ist sodann ein eigenes Kap. (S. 34 ff.) gewidmet; der Dom, vor allem die Ostapsis, werden hochgepriesen (S. 38). „Das deutsche MA steht auf seinem Höhepunkt, es neigt sich brüderlich zur Antike“, heißt es von einer Gruppe der Plastiken (S. 44) u. zw. von derjenigen, die sich zum Meister von Reims stellen läßt. S. 48 ff. wird dann über die Gotik gehandelt, die ja in Franken eine ziemlich Rolle spielt (vor allem in Nürnberg); dabei kommen auch wichtige geistesgeschichtl. Probleme zur Frage. [403]

O. Lerche, *Die Buchmalerei der Reichenau um das Jahr 1000 und ihre Umwelt* (o. O. u. J.). Eine Reihe von Bildern aus liturg. Hss. zum Teil bekannter Art wird besprochen und erklärt. Ich möchte einen Satz von S. 15 herausheben, wo über die Menschendarstellung gehandelt wird: „Die Menschen sind fast ohne Körperlichkeit, das rein Zeichnerische des Umrisses... genügt... Bei der Großartigkeit der Gewandung und insbesondere bei dem heroischen, oft ganz ekstatischen Faltenwurf fällt die anatomisch verzerrte und mißgestaltete Körperlichkeit der Menschen stark auf. Wir zweifeln nicht daran, daß in dieser Behandlung der Dinge, die man eine Verzerrung der Wirklichkeit nennen darf, eine ekstatische Absicht des Künstlers vorliegt. Die schlechte, hier demütig krumme, dort ungeschickt verlegene Körperhaltung und die bucklichten und mißgestalteten Menschen überhaupt sind ebenso bestimmt und sicher gehandhabte Kunstmittel des Meisters wie das heroische Streiten, die redende, ja oft gar predigende Gebärde der Hände, der übergroßen Finger und Handflächen, die verlängerten Arme oder Beine und namentlich die schiefe Winkelstellung der Augensterne... Es liegt in diesen Augen... der Sinn für das Abstrakte und Irrationale, der mit den kleinen Dingen dieser dunklen Erde abgeschlossen hat.“ Und dann: „Die feierliche, jenseitige, weltüberwindende Gebärde ist deutsch (?); ihr fehlt das behende Vielerlei des Hellenismus, die krause byzantinische Schwüle und die erdgebundene Nüchternheit der Römer.“ — Die von O. Lerche besorgte Ausgabe: *Das Reichenauer Lektionar der Herzog August-Bibliothek zu Wolfenbüttel. Eine Bilderhandschrift des 10. Jahrh.* (Leipzig 1931) war mir noch nicht zugänglich. [404]

W. Worringer, *Über den Einfluß der angelsächsischen Buchmalerei auf die frühmittelalterliche Monumentalplastik des Kontinents* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 8. Jahr Geisteswiss. Klasse Heft 1. Halle/Saale 1931). Die, wie der Vf. selbst betont, hypothesenreiche, aber sehr anregende Abhandlung findet die frühesten Spuren des in der südfranzös. Plastik frühromanischer Zeit sich offenbarenden Stilwesens der expressiven „Bewegungshast“ in angelsächs. Hss., u. zw. zuerst in dem Benedictionale des hl. Aethelwold (963—984 Bischof von Winchester). Der Geist der Winchesterschule tritt schon in karoling. Zeit in dem Utrechtsalter (aus Reims) hervor, der jedenfalls von Südengland aus beeinflußt ist. Dieses Stilwesen bildete sich zu einem großen Teil durch den Zwang einer bestimmten Übersetzungstechnik aus. „Ostchristliche bzw. byzantinische Vorlagen von einem malerisch-illusionistischen Charakter, für den mittelalterliche Augen kein unmittelbares Verständnis, mittelalterliche Hände keine unmittelbare Reproduktionsfähigkeit hatten, wurden... aus ihrer malerischen Urform in zeichnerische Ersatzform übersetzt.“ Die „charakteristische Bewegungsunruhe des Stils ist also primär nicht als eine Temperamentsäußerung aufzufassen, sondern als eine technisch bedingte Zwangserscheinung. Daß aber der versuchte Ausgleich so systematisch durchgeführt wurde... ist doch wohl nur zu erklären, wenn man als einen sekundären Entstehungsfaktor ein ererbtes routiniertes Verhältnis zu den Mitteln linearer Expression voraussetzt“, was bei der angelsächs. Kunstsphäre zutrifft, „wo spätere dänische und normannische Zuströmungen die alte irische Tradition in ihrer Richtung auf ein expressives Virtuositentum der Linie nur verstärkt hatten“. Zu dieser Symbiose von Ost- und Nordkunst trug bei, daß „zwei Barbarismen“ hier aufeinander reagierten; denn die expressive und der antiken Tradition verständnislos gegenüberstehende, volkstümliche Kunst syrisch-palästinensischer Klöster hatte „jener natürlichen Exaltation des Ausdrucksbedürfnisses vorgearbeitet, wie sie sich im Norden zwangsläufig aus der krampfhaften und unausgeglichenen Verschweigung christlicher und heidnisch-barbarischer Denkwelt ergeben mußte“. W. verfolgt diese Linie noch weiter und schließt: „Wo uns im romanischen Stil jener spezifische bizarre Exotismus entgegentritt, den wir zu Anfang dieser Ausführungen charak-

terisierten, haben wir zu der Vermutung Veranlassung, daß neben Spanisch-Orientalischem in erster Linie Angelsächsisches als Traditionselement im Spiel ist.“

O. C. [405]

H. Swarzenski, Vorgotische Miniaturen. Die ersten Jahrhunderte deutscher Malerei (2. Aufl. Königstein i. T.-Lpz. 1931). Dieser Band der bekannten „Blauen Bücher“ bietet eine ausgezeichnete Auswahl gut reproduzierter Bilder. Selbstverständlich spielen die liturg. Prachtthss. die allergrößte Rolle, beginnend mit dem ostengl. Echternacher Evangeliar s. VIII bis zum mittelh. Psalter von Bonmont s. XIII (Nr. 92). Dazwischen liegt eine große Reihe von Illustrationen aus Evangelien, Lektionarien (z. B. Nr. 15 aus der Wesergegend s. XI), Sakramentarien (z. B. von St. Gereon um 1000 = Nr. 38, von Heinrich II. s. XI/1 = Nr. 42), Missalien (z. B. Nr. 41 eine *Maiestas Domini* aus St. Alban in Mainz) usw. Die beigegebenen Anmerkungen führen kurz und gut in die Geschichte und den Charakter des einzelnen Codex ein, bieten auch gut orientierende Literaturangaben. Besonders wertvoll ist aber auch die Einleitung, die nicht nur einen knapp zusammengeprägten Überblick über die Stilentwicklung und die einzelnen Malschulen gibt, sondern auch in den ersten Sätzen prinzipielle Gedanken von größter Bedeutung ausspricht; so wenn es von der oft gerügten „Unrichtigkeit“ und „Unnatürlichkeit“ heißt: „Man wird sich zu fragen haben, ob an solchen Unrichtigkeiten... nicht ein bewußter künstlerischer Wille und Niederschlag einer konsequent herausgebildeten künstlerischen Vorstellung zu erkennen ist.“ Von der christl. Kunst heißt es: „Der sinnlichen Anschauung... realer Vorgänge, die doch Voraussetzung und Thema der antiken Kunst geblieben war (?), mußte sie daher die 'wahre' Wirklichkeit ihrer ewigen göttlichen Ideen entgegensetzen.“ Weiter: „Das heilige Geschehen wird aus der irdischen Landschaft... in die übernatürliche (zeit- und raumlose) Sphäre des Goldgrundes erhoben. Und schließlich ersetzt man auch diesen einheitlichen Goldhintergrund durch kleine, stoffartige Flächenornamente, die ein Raumgefühl völlig ausschalten und die einzelnen Teile des Bildes wieder fest miteinander verknüpfen. Auch durch diese Durchdringung des Inhaltlichen und Ornamentalen konnte der künstlerisch nicht darstellbare, rein gedankliche Zusammenhang der im Bilde veranschaulichten Ideen seine überzeugende Form finden.“ — Die Bilder selbst sind für den Liturgiehistoriker instruktiv durch ihren Stil und die aus ihm sprechende Gesinnung und Frömmigkeithaltung an sich, wie auch durch viele Einzelheiten, vor allem in der Symbolik. Ich darf z. B. auf die öfters wiederkehrende Darstellung von „Mariä Verkündigung“ hinweisen (Nr. 22, 38, 47, 74, 78). Während auf den älteren Darstellungen der Engel keinerlei Attribut hat, hält er auf den beiden letzteren das „Lilienszepter“ in der Hand, d. h. die auf einen Stab aufgesetzte „Dreiflamme“, die später zur „Lilie“ geworden ist. Ohne Zweifel hängt dieses sich später so ganz anders entwickelnde Symbol mit jenem Urgedanken der „Dreiflamme“ zusammen, den wir z. B. annehmen müssen, wenn wir dieses Symbol auf Taufsteinen antreffen; vgl. Biburg, *Kunstdenkm. Bayerns: Niederb. VII* S. 103 ff.; R. Wiebel, *Das Schottentor* Abb. 8. Mit germanistischen Mythologemen, wie sie z. B. E. Jung, *German. Götter u. Helden in christl. Zeit* (1922) a. v. St., bes. S. 326 annimmt, hat dieses Symbol daher wohl nichts zu tun. Dagegen ist es wohl kein Zufall, daß die von Sw. unter Nr. 68 veröffentlichte Seite des Clm 14 159 (aus Regensburg-Prüfening) die Blätter des Lebensbaumes in der Form der „Dreiflamme“ zeigt. Der Ursprung des Motivs liegt wohl im Orient; vgl. M. Dinand, *Die Ornamentik der ägyptischen Wollwirkereien* (Lpz. 1924; s. Jb. 6 Nr. 262). Zu solchen Betrachtungen gibt Sw.s treffliche Auswahl an vielen Stellen Anlaß.

[406]

G. Kentenich, Eine Trierer Malerwerkstätte um das Jahr 1200 (Trierer Zschr. 5 [1930] 44—46). Stellt die von Preisendanz und Homburger (o. Nr. 303) hg. Bruchsalser Hs. in lokal-kunstgeschichtlichen Zusammenhang (St. Matthias in Trier). [407]

G. Engel, Weserkirchen. Zur Geschichte und Kultur des dörflichen Kirchenbaues an der mittleren Weser (Bielefeld 1931). Die Dorfkirche sei der Mittelpunkt des Dorfes gewesen; unsere Zeit gehe über die Vorherrschaft der Kirche hinweg. Einst hätten ihre Prediger bei der Christianisierung Niedersachsens mit Hilfe „brutalster Gewalt“ (S. 26) und „mit einer durchtriebenen Schlaueit“ ihre Herrschaft aufgerichtet, das Weihnachts- und Osterfest „für die Bedürfnisse des Christentums umgestaltet“ (!) (S. 6), die alten Tempel für ihre Zwecke in Besitz genommen (S. 27). Die Dorfkirchen seien „heimliche Überreste einer altgermanischen Baukunst“, „Zeugen des gigantischen Kampfes, den die germanische Kultur gegen das hereinbrechende Christentum zu führen hatte“ (S. 6). Grundriß und Aufteilung ließen sie deutlich als Nachfolger der alten Heidentempel erkennen (S. 29/30). — Die Grundrißabbildungen von Buchholz, Heimsen, Holtrup, Idensen, Windheim, ebenso die zahlreichen, anschaulichen Federzeichnungen von diesen schollenverwurzelten, soliden Dorfkirchen lassen als Charakteristikum die Dreiteilung in Turm, Schiff und Chor erkennen. Von der Einteilung sächsischer Tempel wissen wir nichts. Zur Erhärtung seiner These erwähnt E. die Funde auf Island, muß aber selbst zugestehen, daß dort eine Zwischenwand das Götterhaus von der Festhalle geschieden hat. Von der angeblichen schmalen Verbindungstür zwischen beiden Teilen, die nach E. die christlichen Priester nur auszuhängen brauchten, um aus dem Tempel eine Kirche zu machen (S. 30), wissen Blöndal und Sigtryggson (*Alt-Island im Bilde* [Jena 1930], vgl. Abb. 60) nichts. E. ist auf falscher Fährte. Er kommt der richtigen Lösung dieser Frage nahe, wo er der römischen Zeit nachrühmt, sie habe um das Geheimnis des Raumes gewußt. In Buchholz habe sie das Ziel einmal erreicht; der Blick werde dort unwiderstehlich zum Altar geleitet (S. 32). So ist es natürlich; denn bei diesen christl. Kirchen kam es im Gegensatz zum isländischen Tempel darauf an, in einem einheitlichen Raum Priester und Volk zur Mysterienfeier um den Altar zu vereinigen. Hier fand sich die „Kollektive“ (vgl. S. 35), die sich den Raum gestaltete. Diesen Zweck und Sinn der Kirche verkennt E. völlig. Die Tempel scheinen, soweit die Sachsen solche überhaupt benutzten, ebenso wie die Götterhaine zerstört zu sein, wie das z. B. Eigils *Vita S. Sturmii* berichtet. — Einige Kenntnis der Liturgiegeschichte würde E. vor Bemerkungen wie der über Apsiden als „Zutaten einer klerikalischen Mode“ (S. 34) bewahrt haben. Er selbst sagt (S. 14), daß bei den Änderungen usw. fast immer praktisch nüchterne Erwägungen entscheidend gewesen seien. Daß hier und da heimliche Gotik am Werke war, mag zugegeben werden; nur insofern darf man von Ausdrucksversuchen einer „neuen Religiosität“ (S. 35) reden. Den gleichen künstlerischen Ausdruck haben aber diese Versuche auch in Dutzenden von französischen Dorfkirchen gefunden, deren Grundriß mitunter aufs Haar diesen Gestaltungen gleicht. Aber hier wie dort ist die alte Dorfkirche in Wirklichkeit eine „Nachahmung der Stadtkirche“, zugeschnitten auf die besonderen dörflichen Verhältnisse, wie E. am Ende zugestehen muß (S. 40). Den weiten Umweg über german. Tempel hätte er sich sparen können! W. Teudts Phantasien über german. Heiligtümer haben auch diesen Heimatfreund irre gehen lassen. — Das eigentliche Problem des Westturmes hat E. wohl nicht erkannt, wenn er immer nur von Wehrzwecken spricht. Der Ahne dieser Türme dürfte eher als unter frühgerman. Wehrbauten unter den abendländ. Westwerken, etwa in Corvey, zu suchen sein.

A. C. [408]

R. Kautzsch, Werdende Gotik und Antike in der burgundischen Baukunst des 12. Jahrhunderts (Vortr. d. Bibl. Warburg 1924—25 [Lpz. 1927] 331—344). Nach G. v. Lücken, *Die Anfänge der burgundischen Schule* ist K. der Ansicht, daß Burgund gegen 1100 tatsächlich ebenso auf dem Wege zur Gotik ist wie die französ. Nordprovinzen. In der Kathedrale von Autun treten aber auf einmal wieder stark antikische Elemente auf und breiten sich schnell in Burgund aus (Cluny, Paray-le-Monial, Charité-sur-Loire-Beaune); es ist eine Art Rückbildung des Gliederbaues in

den Mauerbau und eine neue Betonung der Horizontale. Neben dem von L. angenommenen Faktor der Konstruktion kommt ein besonderer Raumwille sehr in Frage. „Die Steigerung der Höhe im Innenraum, wie sie in der Entwicklung der Gotik offenbar wird, macht den Raum immer unfäßbarer, während umgekehrt die Senkung der Höhe und ihre Angleichung an die Breite ihn faßbarer, rationaler gestaltet. Damit haben wir ein neues Merkmal (wirklich neu?) für den Begriff der Gotik, das Merkmal des Irrationalen.“ (Vgl. Jb. 6 S. 71.) „Die gotische Kathedrale ist eine Welt, die ihren eigenen überweltlichen Gesetzen zu folgen scheint“ (S. 336). „Der Gerüstbau macht den Raum unfäßbar, unendlich.“ „Ganz offenbar soll der gotische Raum unfäßbar, irrational sein“ (S. 337). Was hier über den Richtungscharakter der got. Kathedrale gesagt wird, paßt ebensogut oder noch besser für das Romanische, da das Vertikale nicht betont ist. Der S. 338 angeführte Vergleich mit der Basilika scheint daher nicht zu stimmen. Das Verhältnis von Weg und Ziel ist eben nicht scharf genug ausgearbeitet. Nach K. ist die Steigerung der Höhe schon kluniazensisch (S. 340), die Kirche soll aber auch „den Richtungscharakter der altchristlichen Basilika“ wiederherstellen (Forderung in den Konstitutionen). S. 341: „Diese Cluniazenserkirchen brachten also der Raum- und Maßgruppierung der Kirche der ottonischen Zeit gegenüber eine Wiedererneuerung der altchristlichen Kirchenanlage: sie stehn zwischen der altchristlichen Basilika und der gotischen Kathedrale mitten inne.“ Neben dieser Entwicklung geht die karolingisch-ottonische und spätromanische einher, die „auf rationale Raumgestaltung im Innern und auf bildhafte, ja malerische Massengruppierung im Äußeren“ ausgeht (S. 341). Das läßt sich auch am Rhein und im Elsaß beobachten. S. 343 wird diese Doppelströmung geistesgeschichtlich gedeutet: „Es gibt zwei Möglichkeiten des Verhaltens zu Welt und Wirklichkeit. Es gibt Zeiten, Völker, einzelne, die diese Wirklichkeit anerkennen, ihre Schönheit empfinden, sie geistig sich zu eigen zu machen suchen. Demgemäß gibt es auch eine Kunst, die diese Wirklichkeit zu gestalten unternimmt und damit für ihr Teil dasselbe leistet, was die Wissenschaft auf ihrem Boden anstrebt. Aber es gibt wiederum Zeiten, Völker, einzelne, denen die Wirklichkeit nichts sagt, die sich vielmehr von ihr abgestoßen fühlen, denen die Stimmen und Gesichte des inneren Erlebens viel wichtiger sind als alles, was diese arme Welt ihnen bieten kann. Und so gibt es denn auch eine Kunst, die das Erlebnis zu gestalten unternimmt: ihr wird das Kunstwerk höchstens ein Gleichnis, niemals ein Abbild der Wirklichkeit und ihrer Erscheinungsweise sein.“ In Burgund war die ältere Architektur weltabgewandt, die jüngere, antikisch beeinflusst, weltzugewandt. (Es ist freilich sehr fraglich, ob sich dieses Resultat auf die ganze Gotik anwenden läßt; vgl. z. B. die realistische Skulptur!)

[409]

R. Gnevkow-Blume, Maria Laach. Kunst, Legende und Geschichte (Kl. hist. Monogr. 33. Wien-Lpz. 1932). Die liebenswürdige und reizvolle Veröffentlichung gibt eine genaue ästhetisch-historische Schilderung der Wallfahrtskirche Maria Laach in Niederösterreich (bei Aggsbach a. D.), einer der interessantesten Kunststätten des Landes. Vor allem ist es der berühmte spätgotische Flügelaltar mit seinen Skulpturen und Bildern aus dem letzten Viertel des 15. Jh. Das Ganze ist eine ausgezeichnete Illustration zu der in unserm Jb. schon öfter gestreiften und gekennzeichneten „gotischen Frömmigkeit“, ebenso das Gnadenbild „U. L. Frau Sechsfinger“. Wir heben aus der sehr empfehlenswerten, knappen Schrift (64 S. inkl. zahlreicher Anm. und Literaturangaben) einen schönen Satz heraus: „Der Flügelaltar: Die Verhüllung des Letzten, des Höchsten, dessen langsames Herauswachsen aus Schalen, die selbst schon inneres Erlebnis widerspiegeln, ist Sinn und Zweck dieser merkwürdigen Schöpfung, deren Gehalt heute vollkommen verkannt wird. In unserer Zeit stehen Flügelaltäre alltags offen. Alltags darf aber ein Mysterium nicht enthüllt sein, sonst wird es aus einem großen Erlebnis zu einer Utilität.“ Wir hätten also nach dieser Ansicht in der ursprünglichen Bedeutung und Verwendung des Flügel-

altars den letzten Rest urtümlicher „Verhüllung des Mysteriums“ vor uns. (Vgl. oben Nr. 340 u. Lit. Zschr. 4 S. 209.) [410]

R. Boving OFM †, *Bonaventura und die französische Hochgotik* (hg. v. B. Kleinschmidt OFM, Werl i. W. 1930). In der Einleitung wird zunächst von der Bedeutung Frankreichs und vor allem der Stadt Paris als Zentrum und Ausgangspunkt aller neuen Geistigkeit im 13. Jh. gesprochen (Ludwig IX.), dann aber diese neue Geistigkeit in der Kunst vor allem charakterisiert: „Bis ins 13. Jh. hinein wird . . . mehr oder weniger in der Kunstgestaltung der Gegensatz zwischen Gottverbundenheit und Naturverbundenheit immer wieder zum Bewußtsein gebracht, ist das relative Gleichgewicht zwischen Beharrung im Irdischen und Streben nach Überirdischem zugunsten des Jenseitigen verschoben“ (S. 13). Dagegen setzt um die Mitte des 13. Jh. „eine den Dualismus zwischen Diesseits und Jenseits abschwächende (?), Natur und Geist harmonisierende (?) Tendenz“ ein. Der gotische Realismus wird (S. 14) gekennzeichnet: „Man empfindet, um dem Geistigen Ausdruck zu geben, nicht mehr die Notwendigkeit, die Wirklichkeiten der Naturdinge in der Kunst zu unterdrücken; man verwendet diese Wirklichkeiten als Ausdrucksmittel des Geistigen. Das Ewige steht nun nicht mehr als Hintergrund hinter der gleichnisartig aufgefaßten Menschen-gestalt; es ist als mit dem Menschen der Wirklichkeit innerlich verbunden gegeben. Der Mensch ist in dieser neuen Formgebung nicht Sinnbild, sondern Träger einer mit seiner Natur an sich nicht verbundenen Geistigkeit. Es vollzieht sich in der Kunst eine gegenseitige Durchdringung von allgemeiner Idee und einmaliger Form.“ Das ist keine vollständige Charakteristik; es fehlt dabei der tragische Konflikt, in den gerade die Gotik durch ihren individualistischen Realismus mit dem Geistigen kommt und den sie bis zur ärgsten künstlerischen Qual schmerzlich empfindet und ausdrückt. S. 15 meint B. unter den Gründen jenes Geisteswechsels auch den anführen zu können, „daß ein großer synthetischer Geist den christlichen Ideenkomplex von harmonisierender Kraft in einem neuen Ausbau und mit neuer Beleuchtung besonders wirkungsvoll in den Gesichtskreis der am Kunstschaffen Beteiligten rückte . . .“ Die Themastellung wäre also, zu beweisen, daß evtl. Bonav. dieser beleuchtende Geist gewesen ist. Da aber die These von vornherein schief ist, läuft die Beweisführung auf eine *petitio principii* hinaus; denn es ist unmöglich, daß sich hier Primäres und Sekundäres so trennen läßt, wie es Vf. annimmt. Auch die Geistigkeit Bon.s hängt, wie die Geistigkeit der hochgot. Kunst, von einem dritten, höheren Gemeinsamen ab. Selbst die „günstigen Voraussetzungen“, die (S. 21) in der Persönlichkeit Bon.s begründet sind, spielen gegenüber dem allgemeinen Prozeß eine geringe Rolle, auch wenn B. in ihr „die Verbindung beider in den gotischen Domen verkörperter Grundrichtungen“ (Logik und Gefühl) erblickt. Sehr künstlich erscheint die chronologische Beweisführung S. 23 f., durch die der Einfluß Bon.s gegenüber Thomas v. Aquin sichergestellt werden soll; Bon. hat „die zeitliche Priorität“, um auf die Hochgotik wirken zu können! S. 26 wird diese Vermutung ja auch gewissermaßen eingeschränkt, trotzdem: „Für eine aktive Einwirkung Bon.s auf die hochgotische Kunst sind also die Voraussetzungen hervorragend günstig, sie stehen auf festen geschichtlichen Grundlagen.“ Es darf aber nicht in Abrede gestellt werden, daß die Arbeit außerordentlich viele gute Einzelgedanken enthält, die auch für die Stellung der Liturgie innerhalb der geistesgeschichtl. Struktur des hohen MA von Bedeutung sein können. So bietet z. B. der Abschnitt S. 28 ff. (*Die Synthese von Naturalismus und Idealismus und die Dynamik des Weltbildes Bon.s*) sehr wertvolle Anregungen zur Unterscheidung des frühma. (romanischen) und des got. Spiritualismus (bzw. „Idealrealismus“), bes. dort, wo (S. 36) die Stellung Bon.s zur körperlichen Schönheit und (S. 37) zu den „natürlichen Wirklichkeitswerten“ in Gegensatz gestellt wird zu „Gottgebundenheit des Spiritualismus der Romanik“. S. 48: „In den Weltdingen selbst liegen jene Werte der Geistigkeit, die uns wie auf einer Leiter den Aufstieg zum Göttlichen ermöglichen.“ Die gebrachten Beispiele von Paris, Reims, Amiens sind sehr sprechend

für den Stilwandel zur Hochgotik hin, sprechen aber nicht unmittelbar für den Einfluß Bon.s. Auch wenn S. 78 f. die Westfassade der Reimser Kathedrale verglichen wird mit Bon.s Satz: *Ipsa rerum universitas fit scala ad ascendendum in Deum*, so ist das eben nur ein richtiges, im gemeinsamen Weltgefühl der Zeit wurzelndes Gleichnis, bedingt aber doch keinerlei Urheberrecht Bon.s an der architektonischen Schöpfung. Noch weniger das S. 80 angeführte Wort: „*ab omni creatura* . . ., demgegenüber man allein auf den in der Kirche schon immer gesungenen Ps. 148 hinweisen könnte. Beim Abschnitt S. 85 ff.: *Das Licht im Weltbild Bon.s und in der französischen Hochgotik*, kommt B. selbst auf die Poesie des Lichtes in den liturg. Hymnen zu sprechen. Als Ergebnis muß freilich der Vf. selbst zugestehen (S. 96): „Ist seine Stellung als Urheber einer für die Kunst hochbedeutsamen luminaristischen Bewegung auch keine exklusive, so ist sie doch hervorragend wirksam gewesen.“ Sehr zweifelhaft erscheint auch der Versuch, die Vorliebe der Hochgot. Baukunst für die Dreizahl (Dreipaß, Dreiblätterklee usw.) auf die Betonung der Dreiheit durch Bon. zurückzuführen (S. 100 ff.)! Im allgemeinen wäre also über die Arbeit zu sagen, daß sie zwar reich ist an Gedanken und Anregungen zur Parallele zwischen allgemeiner Geistesgeschichte und Kunstgeschichte, vor allem im Zeitalter der Hochgotik und Hochscholastik, daß sie gerade für diese geistigen Zusammenhänge mit großem Nutzen gelesen werden kann, daß sie aber die von ihr im Titel aufgestellte These nicht beweisen kann. [411]

El ara de los marfiles de San Millán de la Cogolla (Archivo Esp. Arte y Arq. 7 [1931] 167—169, 8 Tafeln). Zum erstenmal werden hier Einzelheiten dieses Tragaltars wiedergegeben, über den schon Gómez Moreno geschrieben hat (*Iglesias Mozárabes*, S. 373). Der Altar entspricht dem herrschenden Typ des 12. Jh. Er besteht aus einem Säulenfuß mit einer Platte aus Nußbaum, die 29×21 cm mißt und 95 mm dick ist. Oben ist eine Vertiefung, um eine Porphyryplatte aufzunehmen, und unten ebenfalls eine, die mit einer farbigen Leinwand verschlossen wird. Als Verzierung dienen 24 Elfenbeinplaketten mit Filigranarbeit, von denen 16 erhalten sind. Eine Inschrift in vorromanischen Buchstaben in Relief nach arabisch-byzant. Art: *Hanc aram sacro* . . . war wahrscheinlich ein Distichon. Das Werk stammt aus dem Ende des 10. Jh., nicht vor 984. J. V. [412]

F. J. E. Raby, *Mediaeval Sacrament-houses* (Laudate 11 [1931] 217—227). Überblick über die verschiedenen Arten, die hl. Gestalten im MA aufzubewahren: Bewegliches Behältnis auf den Altar gestellt oder über denselben aufgehängt; festes Tabernakel am Altar oder in der Nähe angebracht. Die Sakramentshäuschen fesseln besonders die Aufmerksamkeit des Vf. Diese, oft reich geschmückt und manchmal von beträchtlichen Ausmaßen, waren an der Mauer oder an einem Pfeiler des Hochaltars angebracht. Sie fanden sich häufig in Deutschland und in den Niederlanden, wo man noch schöne Stücke sehen kann. Unbekannt waren sie in England, aber nicht in Schottland, von wo der Vf. eine Anzahl anführt. L. G. [413]

-Nic. Busch, *Untersuchungen zur Lebensgeschichte Dürers* (Abhdlg. d. Herder-Ges. u. d. Herder-Inst. zu Riga IV 1 [Riga 1931]). Die scharfsinnige und methodisch z. T. mustergültige Untersuchung, die sich mit dem Nachweis eines Dürerschen Aufenthalts (1521/2) und Dürerscher Arbeiten in Riga (St. Peter, Marienaltar) beschäftigt, betont mit Recht (S. 45) die notwendige Verbindung solcher kunstgeschichtl. Studien „mit allen Vorschriften der Liturgik in ihrer örtlichen Entwicklung und der Hagiographie“. S. 46 f. erwähnt den „Gottlicken dienst vnd leuen Frawe loff“ in der Marienkapelle; „fünf Priester sollten eine ewige Messe halten und die kanonischen Tag[es]zeiten (daher 'Tidenkapelle') Matutin, Prim, Terz, Sext, None mit dem Lobgesang Mariae beten“. (Ist hier das Magnifikat der Vesper gemeint?) S. 52 Verehrung des hl. Joachim (ohne eigenes Offizium; Zusammenhang mit der hl. Anna und der hl. Sippe!); S. 53 Anknüpfung des Patronats der hl. Agnes (Wollhändler usw.) an ihr Offizium (*comis velata extitit*). [414]

M. Laurent, *Les sandales liturgiques de Stavelot* (Bulletin des musées royaux d'art et d'histoire 1929 p. 65—68). Liturg. Sandalen aus dem 12. Jh., eingemauert gefunden in der alten Kirche der Kapuziner von Stavelot, mit 2 Elfenbeinkämmen aus dem 10. Jh. aus der Schule von Metz.

L. G. [415]

IX. Liturgie, nationale Literaturen und Volkskunde.

H. Achterberg, *Interpretatio Christiana. Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden* (Form u. Geist. Arb. z. germ. Philol. hg. v. L. Mackensen Bd. 19 [Lpz. 1930]). In sehr ausführlicher und oft nach ganz feinen Differenzierungen systematisierter Form behandelt diese Dissertation jene Erscheinungen, bei denen Ausdrücke wie *dei*, *diabolus*, *daemones*, *unholde*, *tiuval*, dann auch spezifizierter und an die Interpret. Romana angelehnt, *satyri*, *driades* usw. alte germanische Glaubensgestalten bezeichnen bzw. verdrängen sollen. In vieler Beziehung, vor allem auch durch das Eingehen auf zahlreiche wertvolle Quellen, ist die Arbeit sehr förderlich und lehrreich. Ganz abgesehen vom allgemeinen Charakter der Missionszeit, der hier zur Geltung kommt, sind manche Ausführungen für die Liturgiegeschichte von spezieller Bedeutung. So z. B. S. 22, wo die Stelle aus Jonas' *Vita Columb.* 1, 27 — Col. haucht über den heidnischen Opferkessel, der daraufhin zerspringt: *manifeste datur intelligi diabolum in eo vase fuisse occultatum* — nicht ganz mit Unrecht auf die Vorstellung von Christus im Wein der Eucharistie vergleichsweise bezogen wird. — Übrigens hätte es sich vielleicht gelohnt, über das *vas insufflat* dieser Stelle, über die Kraft und die symbol. Bedeutung des *H a u c h e s*, die ja auch in der kirchl. Liturgie eine uranfängliche Stellung innehat, einiges zu sagen. — Zu S. 18 u. 38 (Minnetrinken) vgl. Jb. 10 Nr. 133 g. — Wichtig für volkstümliche Frömmigkeit (auch später!) die Stelle aus den *Dicta abbatis Pirminii* c. 22 auf S. 51. — S. 59 ff. kommt die christliche Taufe ausführlich zu Worte, vor allem die *abrenuntiatio diaboli*; freilich wird diese fast als etwas zu „wesentlich“ aufgefaßt. Sie erscheint bes. auch wieder S. 72 ff. bei den „Taufgelöbnissen“, dem niederdeutschen von ca. 790 (S. 75 „die Eventualsätze wurden der allgemeinen Form der *abrenuntiatio* von dem Taufpriester angefügt“), das altoberdeutsche (s. VIII/IX) inc.: *forsahhistu unholdun*. — Bei S. 96 (Wettini *Vita S. Galli*) verweisen wir auf die Anklänge an die liturg. Sprache. — Wichtig S. 129 die „kultischen Mahlzeiten“ (vgl. S. 132); S. 133 das Verbot des kultischen Essens und Trinkens in den Poenentialien. — Aus der Zusammenfassung heben wir einen Satz von S. 172 heraus, der so mancher „Volkskundelei“ heilsam sein müßte, dem wir daher nur zustimmen können: „Das ist allerdings gesicherter Tatbestand, daß die Heiligen der christlichen Kirche im einzelnen eine Fülle von vorchristlichen Elementen in sich bergen. Das beweist aber keine kirchliche Methode, die vorchristlichen Glaubenselemente aufzusaugen und zu ersticken, die Götter als Heilige zu verkapseln, sondern das zeigt nur, wie das Volk von sich aus unwillkürlich dem neuen Heiligen Funktionen und Attribute zuerteilt, die ihm im alten Glaubensgut und Brauchtum vertraut waren.“ — Bei der benützten Literatur vermissen wir das Werk von Manitius (z. B. bei Walafrid Strabo). Die stehengebliebenen Druckfehler erscheinen zu allermeist in den lat. Texten.

[416]

E. Anitschkoff, *Le Saint Graal et les Rites eucharistiques* (Romania 55 [1929] 174—194). Die Zusammenhänge zwischen der Grallegende und der eucharistischen Liturgie ergeben sich schon aus den Kapitelüberschriften: *Les agapes et le Saint Sang* (bei Robert v. Boron), *la Translation, η μεγάλη εἰσοδος* (große Prozession), bes. aber S. 185 ff. *Le rite gallicane* (Ende s. XII). Als (nicht ganz annehmbares) Schlußergebnis erscheint: „Les bienfaits du Graal sont les bienfaits de la Rédemption, mystiquement répétée et symbolisée par l'Eucharistie.“ Es wird sich bei einer anderen Arbeit Gelegenheit geben, über diese Frage zu sprechen.

[417]

L. Denecke, *Ritterdichter und Heidengötter (1150—1220)* („Form und Geist“. Arb. z. german. Philol. hg. v. L. Mackensen H. 13. Leipzig 1930). Die breit angelegte Arbeit ist von kulturgeschichtl. Wichtigkeit im allgemeinen und bildet gewissermaßen eine bedeutsame Ergänzung zu v. Bezold, Saxl, Liebeschütz und Frey-Sallmann von der germanistischen Seite her. Für unsere Zwecke ist von besonderer Bedeutung der Abschnitt S. 123 ff.: Geistliche Dichtung in höfischer Zeit. Erstes geistliches Gedicht eines Ritters in diesem Zusammenhang ist Veldekes *Servatius*. S. 128 zu *Orendel* V. 3297 mit *zweien und sibenzig abtgot* vgl. die „72 Namen Gottes“ im Aberglauben des MA z. B. im *Roman de Flamenca* ed. Paul Meyer (Paris 1865) V. 2285 ff.:

*Dos paters nosters diis o tres,
Et una orason petita,
Que l'ensenet us san hermita,
Qu'es dels LXXII noms de Dieu...*

S. 130 zur Barlaams-Übersetzung des Bischofs Otto II. von Freising vgl. R. Birkner, *Bisch. O. II. v. Fr., der erste deutsche Barlaamdichter* (Wiss. Festg. z. 1200jähr. Jubil. d. hl. Korbinian [1924] 285 ff.). — S. 132 fehlt eine genaue Angabe der Edition des Odo v. Magdeburg. — S. 133: Die Verse aus Odo v. Magdeburg sind verbesserungsbedürftig; die Korrektur kann leicht hergestellt werden. — Allgemein wichtig für die Geschichte der ma. Frömmigkeit ist der Schluß: „Wollen wir das Verhältnis der Ritterdichter und Heidengötter in der ersten Blütezeit der deutschen Dichtung im Rahmen der Entwicklung des deutschen Geisteslebens vom 11.—14. Jh., vom Ezzolied bis zum Ackermann aus Böhmen, betrachten, so müssen wir sagen, daß die gesellschaftliche und geistige Ausbildung und Festigung des ritterlichen Standes im Zeitalter der Kreuzzüge die ersten Grundlagen legte zu der Entwicklung vom Kluniazensertum zur Reformation, von der Vorherrschaft der Patristik zum Humanismus, vom Mittelalter zur Renaissance.“ [418]

J. Sellmair, *Spiel und Bühne in Schule und Internat* (Internatserziehung. Probleme u. Aufg. kath. Gemeinschaftserz. hg. v. J. Sellmair [München 1931] 191—226). Bringt auch eine ausgedehnte histor. Einleitung über die Entwicklung des Schuldramas und kommt dabei auch auf die ma. Mysterienspiele und die Travestien liturg. Feiern in den Schulen am Fest der Unsch. Kinder zu sprechen; vgl. zu letzteren vor allem Meisen, oben Nr. 375. [419]

O. Cargill, *Drama and Liturgy* (New York, Columbia University Press, 1930). Vf. bekämpft die Ansicht, die durch die Untersuchungen von K. Magnin und Marius Sepet bestätigt wurde, daß nämlich das liturg. Drama aus den Tropen hervorgegangen ist. Nach ihm sind die Tropen lyrische Stücke, und die relig. Riten und Zeremonien haben keinen dramatischen Charakter (!). Die Tropen und die Zeremonien konnten also nicht die Grundlage des liturg. Dramas sein. Dieses wurde nicht von den Klerikern, sondern von den Minnesängern erdacht. Das liturg. Drama wäre nach ihm nur „eine Verderbnis der Liturgie durch die «mimischen Praktiken» der Minnesänger“. Seine Beweisführung ist sehr wenig überzeugend. Man ist überrascht, nirgends in dem Buch auch nur die geringste Anspielung auf die Untersuchungen und Arbeiten des Amerikaners K. Young zu finden, der soviel getan hat, um die Geschichte des liturg. Dramas aufzuhellen. — Eine gute Kritik des Buches von Cargill von Coffman findet sich in *Speculum* (6 [1931] 610—617); dieser vervollständigt u. a. auch die Bibliographie Cargills. L. G. [420]

J. Walter, *Le mystère „Stella“ des Trois Mages joué à la cathédrale de Strasbourg au XII^e siècle* (Archives alsaciennes d'hist. de l'art 1929 p. 39—50). Veröff. eines Teiles dieses liturg. Dramas, welches die Miniaturen und der Text des *Hortus deliciarum* veranschaulichen können. Die Anbetung der Weisen ist 7mal an der Kathedrale von Straßburg dargestellt. Das Basrelief, das das Nordportal schmückt,

ist unmittelbar von dem Text inspiriert. Man sah hier in der Tat den König David mit seiner Harfe zu Füßen der Jungfrau Maria knien, eine Entlehnung aus einer Stelle des Dramas.

L. G. [421

O. Thulin, Johannes der Täufer im geistlichen Schauspiel des Mittelalters und der Reformationszeit (Stud. über christl. Denkm. hg. v. Joh. Ficker H. 19 [Lpz. 1930]). Die Arbeit ist über den im Titel stehenden engeren Bereich — das Schauspiel — hinaus von allgemeiner Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Verehrung des Täufers. Wie hier zuerst die Johannesgestalt als die des „Propheten“ im Weihnachtszyklus, im Passions- und Leben Jesu-Zyklus, in den Fronleichnamsspielen, dann — schon selbständiger — in den Höllenfahrtsszenen und in den Spielen vom jüngsten Gericht gezeigt wird, um endlich in ganz losgelösten „Johannesleben“ und „-Passionen“ und eigenen Spielen aufzutreten, ist eine Parallele oder ein Symptom zur ganzen Entfaltung des Heiligentypus während des MA, soweit er im Umkreis des geschichtl. Lebens Jesu steht. Weiter geht dann die Entwicklung noch, wenn Joh. d. T., weil „nur“ Glied des Heilsplans, zurückgedrängt wird etwa zugunsten des hl. Joseph, der zu den irdischen Nächsten Jesu gehörte. — An sehr vielen Stellen stoßen wir bei Th. auf die Liturgie und ihr Verwandtes. So erscheinen schon zur Illustrierung der Prophetenstellung des Joh. im älteren Spiel alte Hymnen (z. B. S. 7: Mone III Nr. 658), so wird S. 21 deutlich auf „die Hauptmomente der spätm. Frömmigkeit: die Passion Jesu und die Sakramentsverehrung (neben dem Heiligenkult)“ Bezug genommen, S. 22 auf die Symbolik der Messe. Ob S. 25 mit Recht von „Fronleichnamsprozessionen“ gesprochen wird, muß dahingestellt bleiben. Für uns wichtig ist dann namentlich S. 30 ff. *Dramatisierungen des Credo*; hier erscheint bes. der „Täufer“, wie S. 31 auch durch eine Reihe von Hymnen-Stellen belegt wird. Bemerkenswert S. 32: „Im späteren MA, als die Taufe Christi in ihrer Bedeutung als Menschwerdung Gottes und Erscheinung der Trinität ganz in den Hintergrund getreten war gegenüber der in aller nur denkbaren Ausführlichkeit dargestellten Geburtsgeschichte, verliert auch Johannes seine Bedeutung an dieser Stelle der Credoillustration...“ S. 34: „Engste Beziehung des Johanneswortes im Innsbrucker Spiel *de corpore Christi*... mit der Transsubstantiation, mit dem Triumph des Altarssakraments, das im endenden MA mehr und mehr in den Mittelpunkt der Frömmigkeit trat und im Fronleichnamsfest sich als eine kultische Hauptstütze der Papstkirche dokumentiert hatte.“ S. 41: Die Verbindung der Höllenfahrtsszene in den geistl. Schauspielen mit der Liturgie läßt sich nur durch wenige Linien erkennen (bes. das *Canticum triumphale* einiger Osterfeiern). (S. 42 Z. 1 muß es heißen *suspiria*.) Ein Anfang der Dramatisierung (S. 42) liegt aber auch schon in der Einlaß begehrenden Prozession! S. 46 Zusammenhänge zwischen Innsbrucker Fronleichnamsspiel, Innsbrucker Auferstehungsspiel und Liturgie. S. 48: Im Auferstehungsspiel einer Hs. von S. Geneviève ist die Verherrlichung Marias statt Christus' charakteristisch für diese got. Frömmigkeit. S. 49: Zum „Schmerzmann“ vgl. Jb. 6 Nr. 386 und 10 Nr. 473. S. 64: Die Bedeutung der Täufergestalt (in der Höllenfahrt); Christi „Vorläufer und Bote“, — so erscheint er auch in den Hymnen, deren eine Reihe zitiert wird. Bei den „Spielen vom jüngsten Gericht“ (S. 67 ff.) wird zunächst über die liturg. Stellung dieser Spiele im Jahreskreis gesprochen. (Sehr undeutlich ist der Nachweis S. 69 Anm. über Otto v. Freising [nicht Freysing!], „zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts, am Schluß seiner Chronik“. Wo?) S. 71 Anm. 1 werden mehrere Hymnen angeführt, die den hl. Joh. als „Fürbitter im Gericht“ anrufen. — S. 73: Die Verbindung der beiden Johannes auch in der Liturgie und bei liturg. Schriftstellern. — S. 81 ff. Im 15. Jh. (!) erst kommen die Darstellungen des Johanneslebens in den Passionsspielen und in den heilsgeschichtlichen Mysterien voll zur Geltung. — S. 90 wird Mercadé von Arras einmal „J.“, dann *Eustache* genannt. Es werden hier auch Hymnen angeführt, die die frühe Askese des hl. Joh. vor seiner Flucht in die Wüste rühmen; im geistlichen

Spiel finden wir dieses Motiv nur in Italien wieder. — S. 98: Ein Kennzeichen der geistigen Haltung im späten MA ist auch die kompulatorische Aneinanderreihung der gesamten Überlieferung. — Der S. 134 ff. gegebene Überblick ist von besonderer Bedeutung für die Geschichte der Heiligenverehrung und damit der ma. Frömmigkeit.

[422

R. Petsch bespricht in Zschr. f. deutsche Philol. 56 (1931) S. 465/70 die Schrift von H. Brinkmann, *Zum Ursprung des liturg. Spiels* (Jb. 9 Nr. 318). Er kommt dabei z. T. zu einer anderen Auffassung über den „inneren Sinn und die eigentümliche Atmosphäre der *Visitatio*“. „Das Ziel ist nicht die vernunftmäßige Überzeugung, sondern das warme Miterleben.“

[422 a

O. Schüttpelz, *Der Wettlauf der Apostel und die Erscheinungen des Peregrinierspiels im geistlichen Spiel des Mittelalters* (Germanist. Abh. hg. v. W. Steller 63 [Breslau 1930]). Der „Apostelwettlauf“ und das „Peregrinierspiel“ (Erscheinungen Jesu vor den Emmausjüngern und den Aposteln) haben zwar lokal und zeitlich verschiedenen Ursprung, wurzeln jedoch beide im liturg. Spiel der lat. Kirchenfeiern; freilich ist der „Wettlauf“ schon früh und unmittelbar mit der Entstehung des geistl. Dramas verbunden, während das „Peregrinierspiel“ eine spätere Parallelbildung ist. Jedoch haben beide auch eine gemeinsame Aufgabe: für die Auferstehung zu zeugen. Später werden diese getrennten Szenen in den Spielen vereinigt und zum Teil in engere Beziehung zueinander gebracht. Die vorlieg. Arbeit sucht diese Entwicklung sowohl an den lat. Denkmälern als auch an den Spielen in der Volkssprache (in Deutschland, Frankreich und England) aufzuzeigen. Für die Liturgiegeschichte kommen bes. Abschnitte in Frage wie S. 5 *Einführung der Apostel in die Osterfeier* oder S. 13 *Wettlauf und Victimae paschali*. Sch. liefert eine wertvolle Teiluntersuchung zu dem wichtigen Problem der Entstehung des geistl. Schauspiels; jedoch leidet das Ganze etwas unter dem Mangel an Übersichtlichkeit. — Warum S. 139 Z. 18 v. u. *Chrisostemus*?

[423

S. Merkle, *Augustin über eine Unterbrechung der Höllenstrafen* (Aurelius Augustinus. Festschr. d. Görresges. z. 1500. Todest. des hl. A. hg. v. M. Grabmann-J. Mausbach [Köln 1930] 197—202). Abweisung des Grundgedankens von Asin. Palacio, *La escatología Musulmana en la Divina Comedia* (Madrid 1919). Die Stellungnahme As zu der Lehre ist nicht einheitlich: von entrüsteter Verneinung kommt er zur Duldung. Er erwähnt sie in 3 bzw. 4 Schriften; wie ist die Milderung der Ansicht zu erklären? Aug. hat am Anfang, von Orosius gegen die Priszillianisten beeinflusst, die Lehre abgelehnt, später aber, im Hinblick auf Prudentius, die span. Liturgie und vielleicht die griech. Mönche gegenüber der sie enthaltenden Paulus-Apokalypse eine vermittelnde Stellung eingenommen. Es folgen Bemerkungen über das Fortleben der Lehre. Vgl. aber auch Jb. 6 Nr. 389 u. 390; Jb. 7 Nr. 410/1; Jb. 11 Nr. 425; außerdem W. Mulertt, *Östl. Züge in der Navigatio Brendani?* (Zschr. f. roman. Philol. 45 [1925] S. 322 ff.) (der gleichfalls sich mit Palacio auseinandersetzt) und A. Mayer-Pfannholz, *Des Teufels Begnadigung* („Traute Heimat.“ Beil. z. Schwandorfer Tagbl. 1932 Nr. 1).

[424

P. Lehmann, *Judas Ischarioth in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters* (Studi mediev. N. S. [1930] 289—346). S. 313 ist erwähnt ein Lektionar von 1330 in der Stadtbibl. Schaffhausen, das auch Illustrationen zur Judaslegende gibt. — Zu der S. 309 angeführten Brandan-Legende mit der Straferleichterung des Judas (vgl. die Verse S. 340 f.) vgl. Nr. 424 und die dort gegebenen Hinweise auf frühere Literatur. — Kulturgeschichtlich von Bedeutung ist die Bemerkung S. 293 über das Eindringen vieler Apokryphen im Abendland im 12. Jh.

[425

Jos. Klapper, *Deutsches Volkstum am Ausgang des Mittelalters* (Breslau o. J.). Das Büchlein bringt auf engem Raum viel Material und sehr viele wichtige Anschauungen, die auch für die Frage der Stellung der Liturgie innerhalb der ma. Kulturgeschichte (vgl. bes. Jb. 6 *Liturgie und Geist der Gotik*) von großer Bedeutung

sind. Zunächst sind wertvoll gewisse allgemeine Erkenntnisse, wie z. B. S. 11: „Da werden christliche Gedanken und Formen in die volkstümliche Denkungsart einbezogen und magisch gedeutet. Oder die Volksanschauungen steigen hinauf in die christliche Lebensführung und Sitte und durchtränken sich hier mit neuer christlicher Denkweise.“ (Ein klares Beispiel der Hexenglaube S. 16: „Aber dann [d. h. im 14./15. Jh.] kommt die unselige Zeit, wo der Glaube daran in die Oberschicht emporsteigt.“ [Vgl. die Jb. 10 Nr. 357 angezeigte Sammlung S. 112.]) S. 22: Zusammenhang zwischen dem Feuerweihe-Ritus am Karsamstag und den Volksgebräuchen in der Grafschaft Glatz. — S. 23: „Spiegelweihe-Formel.“ — S. 32: „Die kirchliche Übung kennt in dieser Zeit (nur in dieser?) eine große Zahl von Weihe- und Segensformeln.“ — S. 33: Grundgebete der Kirche als Beschwörungen, z. B. Übergang des *Christus vincit* in die volkstümliche Verbindung, ebenso des *Agios ischyros* (vgl. Lit. Zschr. 4 [1931/2] 203). S. 34: Gebete bei der Erhebung der hl. Hostie (wann und wo gebräuchlich?) S. 35: „Eine unschätzbare Quelle... sind die zahllosen Gebetbücher, die handschriftlich in den deutschen Bibliotheken ruhen. In ihnen spiegelt sich das christliche Denken der gebildeten Bürgerschicht und der einfachen Nonnen und Ordensleute auf der einen Seite und die kirchlich-liturgische Gebetshaltung der führenden Geistlichkeit in der Oberschicht auf der anderen Seite; in ihnen sieht man aber auch das Absinken der Gebetsliteratur der Oberschicht und das Aufsteigen der volkstümlichen Gebete aus der Bürgerwelt in die Führerkreise.“ S. 36: Streben nach lebendigerer Anteilnahme am Gottesdienst (welchem G.?) unter dem Einfluß der Mystik. S. 44: Der Festkalender, S. 46: Prozessionen, Allerseelentag, Wunderblutmesse von Bolsena und ihre Wirkungen. S. 47: Festverzeichnis Gregors IX., Messen für neue Herrenfeste, die „... einen Rückschuß auf die seelische Bedrücktheit des Volkes zulassen“. (Es haben aber diese Dinge doch auch noch andere Ursachen!) — S. 49: Die Fülle der Bilder! S. 52: Zur Gregoriusmesse vgl. Jb. 6 Nr. 386 u. 10 Nr. 473. Die Neigung des Volkes wendet sich immer mehr den Szenen des Leidens des Herrn zu (vgl. Jb. 6 S. 91). S. 54 ff.: Lied und geistl. Spiel; S. 55: „Die Mehrzahl der Kirchenlieder entstehen erst in der Zeit, in der die einfachen Klosterleute, meist Klosterfrauen, die stammelnden Versuche machen, die schwierigen lateinischen Hymnen in ihr geliebtes Deutsch zu übertragen.“ S. 56: Das Herauswachsen religiöser Spiele aus der Liturgie. S. 62: Eine volksliturg. Bewegung in Mitteldeutschland. S. 68 hätte an die Theophilus-Legende erinnern werden müssen; vgl. K. Plenzat, *Die Theoph.-Leg. in den Dichtungen des MA* (Berlin 1926); sie taucht bei Kl. erst S. 92 auf. — Sehr wichtig für die geistige Struktur des ausgehenden MA ist der letzte Abschnitt *Die sittlichen Spannungen*. [426]

P. Browe SJ, *Die Eucharistie als Zaubermittel im Mittelalter* (Arch. f. Kulturgesch. 20 [1930] 134—154). Zauber mit der Hostie wurde in zweifacher Weise getrieben: um sich etwas zu erwerben oder um andern etwas zu nehmen, um Schaden abzuwenden oder zuzufügen. Br. bringt zahlreiche Beispiele: Liebeszauber verschiedener Art, Schutz von Leib und Leben, Erwerb von Reichtum, Abwehr von Armut; Hostien gegen Schuß und Stich und Ertrinken; Heilzwecke; Beförderung des Wachstums der Pflanzen. Man glaubt auch an den bes. Schutz des Teufels für denjenigen, der den Leib Christi schändet; Verzauberung von Freikugeln durch Schändung der Hostie. Mittel zur Tötung von Menschen, Abtreibung der Leibesfrucht. Bes. herrschte solch krasser Aberglaube s. XVm (mit dem Hexenglauben); die Kröten mußten vielfach konsekrierte Hostien verschlingen. S. 144 ff. über die Strafen gegen die Zauberer und Hexen wegen Mißbrauch der Eucharistie. S. 150: Wie verschafften sich die Leute die konsekrierten Hostien? Meist durch Nichtschlucken bei der Kommunion. (Eine Ausnahme zu Anm. 6 — „nur Frauen“ — bilden doch die Hostienwunder von Bettbrunn und Erding.) Häufig ist auch Diebstahl (erleichtert durch Aufbewahrung in der Taube). [427]

B. Kraft, *Eine spätmittelalterliche Heiltumsweisung mit Ausrufungstext* (Bonner Zschr. f. Theol. u. Seels. 8 [1931] 227—247). Wie in Aachen (zur Lit. zu ergänzen Jb. 6 Nr. 395) fand auch in Augsburg eine „Heiltumsweisung“ statt u. zw. im Zusammenhang mit dem alten Domkirchweihfest und der „Engelweihe“ (A. Schröder, Arch. f. Gesch. d. Hochst. Augsb. 6 [1929]). Die Hs. 39 b der bischöfl. Ordinariatsbibliothek Augsburg enthält das Ausrufungsformular der feierlichen Heiltumsweisung von 1522. Die periodische („Sonntagsjahr“) Heiltumsweisung fand am Nachmittag des 27. IX. vor der 1. Pontifikalvesper des Engelweihfestes auf dem Fronhof vom Predigtstuhl aus statt; der Weihbischof rief die Reliquien aus und zeigte sie; am Schluß wurde mit einem besonders hochgeehrten Heilum der Segen gegeben (so ein Bericht von 1488). 1522 stand die Heiltumsweisung im Zeichen des Kampfes gegen den Abfall (dem z. B. auch zahlreiche „Massenprozessionen“ [S. 231] dienen sollten). Wichtig S. 232 (u. Anm. 11) über die Anordnung der Reliquien nach den Ständen der Heiligen (*martyres, confessores, virgines* s. XI). Die hg. Heiltumsliste selbst ist ein beredtes Zeugnis für den Charakter spätm. Frömmigkeit sowohl in bezug auf Heiligen- wie auf Christusverehrung. (S. u. Nr. 682.) [428]

L. Theobald, *Die Regensburger Heiltumsweisung und das Regensburger Heiltumsverzeichnis von 1496* (Zschr. f. bayr. Kirchengesch. 7 [1932] 17—26). Albrecht IV. von Bayern, dessen Politik es gelungen war, Regensburg für kurze Zeit unter seinen Schutz zu bringen, machte zur Hebung der städtischen Finanzen Vorschläge, die „die Entartung des religiösen Gefühls jener Zeit“ klar und deutlich zeigen: Ablaß für die Fronleichnamsprozession, Heiltumsweisung (1. Weisung 24. IX. 1487). Sie blieb auch, als die Stadt wieder selbständig war, bis 1521. Sehr charakteristisch für die Frömmigkeit jener Tage ist das S. 20 ff. veröff. Verzeichnis der Reliquien. Zu anderen spätm. Heiltumsweisungen vgl. Jb. 6 Nr. 395 (Aachen) u. Jb. 11 Nr. 428 (Augsburg). [429]

W. Dersch, *Hessische Wallfahrten im Mittelalter* (Festschr. f. Alb. Brackmann [Weimar 1931] 457—491). Der Aufsatz ist sehr wichtig für die Geschichte der ma., bes. spätm. Frömmigkeit und somit ein dankenswerter Beitrag zur relig. und volkskundl. Kulturgeschichte. An mehr als einer Stelle lassen sich auch engere Beziehungen zur Liturgiegeschichte feststellen. So gehören bes. die Ausführungen über die Wallfahrt zum hl. Blut hierher (Wilsnack, Aschersleben, Wasserleben, Sternberg, Walldürn; vgl. auch R. Bauerreiß, *Pie Jesu* [Jb. 10 Nr. 473]). Wegen der liturg. Verehrung der dort bestatteten Heiligen werden bes. erwähnt Fulda, Fritzlar, Hasungen und Ilbenstadt (S. 489). S. 465 wird der für die relig. Volkskunde charakteristische Brauch der „Heiltumsschau“ (vgl. Nr. 428/9) erwähnt. — S. 482: Landgraf Ludwig II. v. Hessen ordnet 1474 zur Feier eines Waffenstillstands eine Prozession mit dem hl. Sakrament nach Wehrshausen an. — Als Wallfahrten zu Heiligen werden die zur hl. Anna, St. Georg, Vitus, Cyriacus, Margarete, Rochus, Valentin, Antonius d. Eins. angeführt. — S. 488 kommt D. auf Gottsbüren, das „hessische Wilsnack“, zu sprechen. Es handelt sich hier um „eine blutige Hostie, wie sie auch anderwärts verehrt wurden“. (Vgl. Bauerreiß a. a. O. 64.) „Schon Gerstenberg erzählt von einem derartigen Fund in Bechstedt b. Erfurt (1191).“ Auch dazu vgl. Bauerreiß a. a. O. S. 54 f., der freilich die Wundergeschichte schon nach einer späteren Fassung wiederzugeben scheint; in dieser Fassung taucht sie m. W. zum erstenmal in der Slavenchronik des Arnold von Lübeck auf (M. G. h. SS. XXI 188 ff.), der wohl bald nach 1209 schrieb. Wie mächtig sich die Erzählung fernerhin ausweitete, zeigen z. B. die Brevierlektionen im Cod. Erph. Ampl. 4^o 133 (vgl. W. Schum, *Beschr. Verz. d. ampton. Hss.-Samml. z. Erfurt* [1887] S. 395): *Qualiter et quo tempore sacramentum dominicum Effordiam venerit*. Dagegen haben wir den ältesten Bericht (des Mainzer Erzb. Konrad v. Scheyern [zum 2. Mal 1183—1200]) nicht lange nach dem Ereignis selbst eingetragen auf der

1. Seite des Cod. Berol. Theol. in fol. 368 (aus Liesborn) = Val. Rose, *Hss. d. kgl. Bibl. zu Berlin* XIII 2, 2 S. 702 Nr. 702, wo der Wunderbericht auch abgedruckt ist. Wir sehen daraus, wie sich ein Mirakel innerhalb weniger Jahre (bis Arnold) entwickeln konnte. In vielen Punkten stimmen Konrad und Arnold nicht miteinander überein. Während z. B. Arnold spricht von einem *bycario mundo*, sagt der ältere Bericht: *fecit ablutionem in bicarium deforme quidem et... nigredine sordidum, sordibus nigrum*. Während Arnold das erkrankte Mädchen beim ersten Trunk die *portiunculam eucharistie* bemerken und dann doch wieder trinken läßt, läßt bei Konrad der Priester das Ablutionswasser erst zum Trinken da, ohne daß er es vorher dem Mädchen gereicht hätte. Hier wird auch offen festgestellt, daß der Priester — *ne forte negligentie et culpe sue ascriberetur* — das „Blut“ usw. beseitigen wollte (Arnold schreibt schon von einer *exustio*), daß aber *quedam de eadem villa vidua plurimum devota* (Rose druckt falsch *populum dev.*), *ne hoc fieret instanter dissuasit*. Arnold schreibt von dieser *vidua devota* nichts, bringt aber seinerseits die in der ältesten Überlieferung fehlende Geschichte von der Taube, die *super labium bycarü diutius sedit*, ohne den Becher umzuwerfen. Die Heranziehung der Kreatur zum Preis der Eucharistie ist ein Motiv, das sich in zahlreichen Hostienlegenden wiederholt! Die Relatio des Erzbischofs führt dann in nüchterner Weise noch die Prälaten auf, die zur Prüfung des Sachbestandes und zur Beratung beigezogen wurden — darunter ein *prepositus uctrigeshusen*, die erste Erwähnung des Zisterzienserklosters Wiebrechtshausen b. Northeim (Hauck, *Kirchengeschichte* IV 981), das urkundlich erst 1240 erscheint! —, berichtet aber nichts von den Feierlichkeiten der Überführung, von der Re-transsubstantiation usw. So ist es sehr interessant und prinzipiell lehrreich, das Wachstum einer Legende zu beobachten, die dann zu der von D. erwähnten Wallfahrt Anlaß gab. [430]

Gregorianischer Gesang.

Von Urbanus B o m m OSB.

Dieser Bericht umfaßt die Jahre 1930 und 1931. — Die mit * bezeichneten Nummern waren dem Berichterstatter nicht zugänglich.

A. Gesamtdarstellungen; der Choral in der allgemeinen Geschichte der Musik.

Kurt Taut, *Verzeichnis der in allen Kulturländern im Jahre 1930 erschienenen Bücher und Schriften über Musik, mit Einschluß der Neuauflagen und Übersetzungen, sowie der Dissertationen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz* (S.-A. aus dem Jahrb. der Musikbibl. Peters; Leipzig 1931). Mit ausgezeichnete Sorgfalt gearbeitetes Verzeichnis, dem unser Bericht selbst einige Hinweise verdankt. Es seien nachgetragen unsere Nr. 434; 482; 618. [431]

R. Aigrain, *La musique religieuse* (Bibl. cath. des sciences relig. 26; Paris 1929). Das kleine Buch verdient mit großer Anerkennung genannt zu werden. Der erste Teil (S. 1—97) über den gregor. Gesang, eine Erweiterung der Darstellung desselben Vf. in „*Ecclesia*“ (Paris 1927), bietet eine durchaus zuverlässige Übersicht über die Geschichte des gregor. Repertoires, über seine Notation, Modalität und Rhythmik. Vf. baut auf den sicheren wissenschaftl. Ergebnissen auf, berührt aber auch die Probleme und Hypothesen, naturgemäß unter Heranziehung vorzugsweise französ. Forschungen. Im Abschnitt über die Modalität schließt er sich an die „Drei-Tonalitäten“-Theorie von H. Potiron an (vgl. Jb. 9 Nr. 405), im Abschnitt über den Rhythmus folgt er der Schule Mocquereaus. — Ein lobenswertes Streben

des Vf. geht auf Festlegung klarer Termini, so bei der Unterscheidung von „Modalität“ und „Tonalität“. Doch ließe sich dies noch weiter ausdehnen. So spricht er, mit den meisten Theoretikern des Chorals, immer von der „Dominante“ der gregor. Modi, ein Terminus der neueren, harmonisch bedingten Musiktheorie, der verwirrend wirken muß. Treffend wäre hier m. E. allein der von P. Wagner (allerdings nur erst für die Beschreibung psalmodischer Melodien) eingeführte Ausdruck des „T é n o r s“. — Auf S. 7 findet man noch einmal ausgesprochen, daß Graduale und Alleluja ein Ganzes seien; sie sind es aber doch weder textlich noch musikalisch noch ihrer Funktion nach. [432]

G. Fellerer, *Grundzüge der Geschichte der katholischen Kirchenmusik* (Paderborn 1929). Versucht die inneren Zusammenhänge der Hauptrichtungen in der Geschichte kathol. Kirchenmusik kurz aufzuzeichnen. Die tiefen inneren Werte hat der Vf. nicht genügend herausgestellt. Er sieht zu sehr die rein formale Seite. Dennoch ist die Behandlung des Stoffes im Rahmen der allgemeinen geistigen Entwicklung auch für Nicht-Musiker sehr anregend. B. E. [433]

M. Sablayrolles OSB, *Le Chant grégorien (Liturgia, Encyclopédie populaire des connoiss. liturg.)*, hg. von R. A i g r a i n [Paris 1930] 440—478). Auf knappem Raume bietet der Vf. eine gute Übersicht über die Geschichte des Chorals bis zu seiner Wiederbelebung, sowie eine Darstellung der Vortragsweise und Rhythmustheorie Dom A. Mocquereaus. [434]

Louis Charpentier OSB, *Aperçu historique sur le Chant Grégorien* (Paris 1929). Bietet auf 20 Seiten einen, nicht in allem verlässlichen Überblick über die Geschichte des greg. Gesanges. Die Einteilung: Ursprung, Zeitalter der Quellen, Verfall und Wiederherstellung. Die Probleme der Neumenrhythmik werden nicht erwähnt. Die Angaben über das Werk Guidos von Arezzo sind unzutreffend (p. 14). Die neueren Erkenntnisse über den Altersvorrang der Diastematik vor der horizontalen Schreibweise der Neumen sind nicht verwertet. [435]

O. Ursprung, *Die katholische Kirchenmusik* (Hdb. der Musikwissensch. hg. von E. Bücken, Erg.-Heft; bisher 5 Lieferungen. Potsdam 1931). Dieses „Ergänzungsheft“ ist ein in jeder Beziehung ansehnlicher Beitrag zum mehrbändigen Hdb. d. M., ein „Kompendium der kath. Km. in ihrer Geschichte und Gegenwartsbedeutung“. Laut Selbstanzeige in den Athenaion-Blättern (1 [1931] 24—26) stellte sich U. die Aufgabe, vor allen Dingen „eine hist. und systematisch aufgebaute Geschichte des greg. Ch o r a l s zu geben“. „Mehrere Kapitel der Choralgesch., aus der apostol. Zeit, den 1. Jahrhunderten der Kirche, der Zeit der Verpflanzung der choralen Musikliteratur in die zisalpinen Länder, d. i. zugleich die Grundlegung unserer deutschen Musikkultur, erscheinen in genauerer Durchführung zum 1. Mal in der musikwiss. Literatur überhaupt“ [mit der Einschränkung, daß selbstverständlich die Einzelforschungen anderer, z. B. P. Wagners, A. Gastoués, A. Baumstarks vorausgehen und benutzt wurden; vgl. auch die gleichzeitige gute Gesamtdarstellung von I. de Angelis OSB im Boll. liturg., s. Nr. 443]; „einige andere Stoffgebiete haben eine nicht unwesentliche Neubearbeitung erfahren; dahin gehören vor allem die Kapitel über ma. Bildungen im Choral, die Tropen und Sequenzen sowie die lit. Dramen, ferner die chorale Musiktheorie. Während bisher vom deutschen Kirchenlied nur dürftige, fast nur literargeschichtlich orientierte Skizzen geboten wurden und die äußerst verdienstvolle 4bd. Melodiesammlung Bäumkers so gut wie ungenutzt geblieben ist, suchten wir zum 1. Mal auch eine eingehende stilkritisch aufgebaute Liedgeschichte auszuführen.“ Es folgt die Gesch. der frühen Mehrstimmigk., die „zu großen Teilen reine Kirchenkunst, von den Zeitgenossen zunächst lediglich als künstlerisch bereicherte Erscheinungsweise des Chorals aufgefaßt wurde“. — Soweit liegt das Werk dem Ref. vor. Die übrigen Lieferungen, die sich mit der Musik der späteren Epochen befassen, sollen vor allem im großen und in Einzelheiten die Frage nach dem Wesen des Kirchen-

stils beleuchten, die sich bei der immer tiefer werdenden Trennung von kirchl. und weltl. Musik erhebt (vgl. Nr. 621). — Fast auf allen diesen Gebieten weiß U. in der Tat nicht nur zu referieren, sondern kann durch eigene Arbeiten erworbene Urteile vortragen. Nicht allen vermag man beizustimmen, so wenn er bzgl. des Einflusses der antiken Musik weiterhin seine von Wagner mit Recht angegriffene These von der „Benutzung“ oder „Umschmelzung“ bestimmter Melodien vertritt, wenn er ferner in Erhärtung seiner an sich zutreffenden Erkenntnis vom „gräzistischen Bildungsideal“ des 9.—10. Jh. jeden unmittelbaren Einfluß vom byzant. Bildungskreise her bestreitet. Zur „Tradition“ des mailänd. Hymnenvortrags (S. 34) vgl. jetzt unsere Nr. 578. Durchweg aber hat U. mit gutem Blick die Zusammenhänge z. T. neu erkannt und einleuchtend dargelegt. Hingewiesen sei im einzelnen auf die lehrreichen Abschnitte über die vorgregor. Zeit, über die Reformarbeit Gregors I., über die Anfänge der Mehrstimmigkeit. Zahlreiche Notenbeispiele und Faksimiles (teilweise nicht gut gelungen, so Abb. 16), Übersichtstafeln und Bilder begleiten den Text.

[436]

*G. Fellerer, *Gregorianischer Choral im Mittelalter* (Die Sendung 8 [1931] Heft 15).

[437]

B. Geschichte des Chorals in seinen Anfängen und in seiner Blütezeit.

1. Beziehungen zur Antike.

Herm. Abert, *Gesammelte Schriften und Vorträge*, hg. von Friedr. Blume (Halle 1929). Die Herausgabe der kleineren Schriften und Vorträge H. Aberts wird auch den Freund und Erforscher des gregor. Gesanges erfreuen, da er so die wertvollen Darlegungen A.s über die antike Musik bequem zusammengefaßt vor sich hat. Über das Gebiet der antiken Musik sind 5 Aufsätze in dem Bande enthalten. Drei davon wurden in diesem Jb. schon angezeigt: *Der gegenwärtige Stand der Forschung über die antike Musik* S. 35 (Jb. 3 Nr. 413); *Die Stellung der Musik in der antiken Kultur* S. 1 (Jb. 7 Nr. 432); *Das älteste Denkmal der christlichen Kirchenmusik* S. 83 (Jb. 7 Nr. 437). Zum ersten Male veröffentlicht wird der Vortrag über *Die Musik der Griechen* vom 24. XI. 1923 (S. 22—34), der in überaus klarer, gemeinverständlicher Form und in weiser Abgrenzung des Sicheren und Hypothesischen die bisherigen Kenntnisse über die Musikübung der klassischen Zeit zusammenfaßt. Der 5. Aufsatz *Der neue griechische Papyrus mit Musiknoten* (abgedruckt aus dem Archiv f. Musikw. 1, 1918), S. 59—82, erläutert und überträgt die Musikfragmente auf dem Berliner Papyrus P. 6870. Die Untersuchung ergibt eine Bereicherung unserer Kenntnis der griech. Notenzeichen und der Möglichkeiten instrumentaler Ergänzung des gesungenen Textes, bzw. eine Anregung zu weiteren Fragen. — Den Hauptinhalt des stattlichen Bandes bilden Aufsätze über protestant. Kirchenmusik, über Probleme des Liedes und der Oper, über Mozart und Beethoven u. a.

[438]

J. Alemany, *El antiguo canto de las golondrinas en la isla de Rodas y el moderno guirlando valenciano* (Bol. Acad. Española 18 [1931] 149—159). In den Monaten Sept. und Okt. sangen die Kinder von Rhodos im Altertum ein Lied, um Süßigkeiten zu erbitten. Man nannte es den Gesang der Schwalben (spanisch *golondrina*, *χελιδονίσιον*, schwatzen wie eine Schwalbe), der uns durch Athenaios in den *Deipnosophisten* VIII 360 B (Bergk III 691) erhalten ist. Vf. glaubt eine Verwandtschaft zwischen diesem Gesang der griech. Kinder und den *guirlandos* oder *aguinaldos* feststellen zu können, Liedern der Kinder von Valencia, die am Weihnachtsfest um Süßigkeiten bitten. Das Wort *guirlando* wie auch das Wort *golondrina* stammen etymologisch von dem lat. *hirundines*.

J. V. [439]

C. A. Moberg, *Eine vergessene Pseudo-Longinus-Stelle über die Musik* (Zschr. f. Musikw. 12 [1929/30] 220—225). Fügt zu Wagners Aufsatz *Über die Anfänge*

des mehrstimmigen Gesanges (ebd. 8 [1926/27] 2—7) (vgl. Jb. 9 Nr. 348—350) eine weitere Stelle über das Wort „paraphon“ hinzu. Sie stammt aus der Schrift *Περὶ ὕψους* eines unbekannten platonisierenden Stoikers und Rhetors aus der 1. H. des 1. Jh. n. Chr., früher dem Cassius Longinus von Palmyra zugeschrieben (Abschn. 28, V. 1). Sie besagt, daß ein Wort in der Rede durch die Periphrasis ebenso verschönert werde, wie in der Musik die Hauptmelodie durch die sog. „paraphonen“ Töne. M. übt Kritik an den Kommentatoren, die hier das Wort „paraphon“ zu allgemein oder als zeitliches Nebeneinander von Tönen oder als Ziertöne erklärt haben. Es sei nur die (schon von Meibom in seinem Kommentar zu Gaudentius vertretene) Deutung als begleitendes Intervall, nämlich Quart und Quint, möglich, was einen neuen Beleg für die Übersetzung des Wortes „Paraphonista“ als „Quarten- oder Quintensänger“ darstelle. [440]

*J. Handschin, *Musikalische Miszellen* (Philologus 86 [1930] 52—67). Handelt laut Anzeige in der Philol. Wochenschr. (51 [1931] 23) über die Stelle *Περὶ ὕψους* 28, 1 bei Jahn, über *ἐγέσσιμον* bei Martianus Capella (= Weckmittel für die Aufmerksamkeit), schließlich über die Lautresponson in der Antike und im MA. [441]

*K. Ph. Kempers, *De Muziek der eerste Christenen* (De Muziek 5 [1930/31] Heft 5). [442]

I. de Angelis, *Il Canto gregoriano* (Boll. lit. 8 [1930] 7—11; 46—52; 78—84; 113—119; 271—276 u. Forts.). Bietet eine gute Zusammenfassung dessen, was über die Anfänge des kirchl. Gesanges bekannt ist, über seinen Zusammenhang mit der jüd., griech.-röm., gnost. Musikübung, über seine ersten Formen. [443]

A. Gastoué, *Les origines hébraïques de la liturgie et du chant chrétiens* (Rev. du ch. grég. 34 [1930] 64—71). Macht zusammenfassend auf zahlreiche Beziehungen zwischen altjüd. und christlich-röm. Texten und Melodien aufmerksam. [444]

A. Gastoué, *Chant juif et chant grégorien* (Rev. du ch. grég. 34 [1930] Heft 5/6; 35 [1931] 9—13; 52—54; 70—74; 113—117 usw.). Fußend auf verschiedenen Ausgaben älterer und neuerer synagogaler Musik und seiner umfassenden Kenntnis der atl. Musikübung zieht G. seine Vergleiche und Schlüsse. Bisher kamen die Tonarten, die Psalmmelodien und Antiphonen zur Sprache. Der Aufsatz wird fortgesetzt. [445]

A. Gastoué, *L'origine lointaine des huit „Tons“ liturgiques* (Rev. du ch. grég. 34 [1930] 126—132). Französ., etwas veränderte Wiedergabe des Artikels aus dem Kirchenmus. Jahrb. 1930 (s. Nr. 590). Entgegen der überholten Anschauung mancher Musikhistoriker, daß die Entstehung des Systems der 8 Tonarten der „Unwissenheit einiger Mönche des 8. Jh.“ zuzuschreiben sei, weist G. den Gebrauch des Wortes „Ton“ für Tonart und umgekehrt der Bezeichnungen „dorisch“, „phrygisch“ usw. für bestimmte Einzeltöne schon im Altertum nach; die Bezeichnungen „protus, deuterus, tritus, tetartus, plagalis“ für Tonarten findet er schon im 4. Jh. n. Chr. in einer dem Kaiser Konstantin gewidmeten Schrift des ägypt. Alchimisten Zosimos von Panopolis. Die 8 Tonarten sind nicht griech.-römischer, sondern oriental., näherhin christlich-syrischer Herkunft. Ihre Namen sind nur Adaptation an das bestehende antike System. Beide Systeme gehen jahrhundertlang nebeneinander her. Die Redaktion der Gesänge durch Gregor hat das System des Oktoechos endgültig für die abendländ. lit. Musik festgelegt. [446]

Zu diesem Abschnitt vgl. Jb. 10 Nr. 198 (Quasten).

2. Beziehungen zur außergregorianischen und nichtabendländischen Musikübung.

O. Ursprung, *Alte griechische Einflüsse und neuer gräzistischer Einschlag in der mittelalterlichen Musik* (Zschr. f. Musikw. 12 [1929/30] 193—219). Der Aufsatz ist sehr anregend, wenn er auch hie und da Bedenken erheben läßt. Er wendet sich gegen die These eines byzant. Einflusses auf die musikal. Theorie und Praxis

des MA, die man bisher zur Erklärung bestimmter Tatsachen aufstellte (für theoretische Fachausdrücke, für die Tonartenlehre, für die Form der Sequenz u. a.) und die vor allem von P. Wagner ausgebaut worden ist. Man hat die Anwesenheit griech. Mönche im Abendlande vermutet und fand dafür eine Stütze in literarischen Aussagen, wie der Notkers von den *Ellenici fratres* in St. Gallen. Demgegenüber vertritt U. die These, daß alle diese vermeintlichen Spuren griech. Einflusses nichts anderes sind als entweder Überreste einer alten Verbindung latein. und griech. Sprache in der Liturgie, oder die Zeichen eines allgemeinen gräzisierungsbildungsideals, das sich im Aufgreifen antiker griech. Theorie oder in historisierenden Neuschöpfungen äußert: Also nicht äußerer byzant. Einfluß, sondern inner-abendländ. Kulturentwicklung. U. legt seine These ausführlich in 3 Abschnitten dar. Der 1. gibt einen guten Überblick über die griech.-latein. Erscheinungen im abendländisch-liturg. Leben der vorkarolingischen Zeit (griech. neben latein. Teilen in röm. und gall. Liturgie). Hierbei stützt sich Vf. auf Veröffentlichungen bzw. private Mitteilungen A. Baumstarks. Er betont vor allem die Ursprünglichkeit jenes Nebeneinanders. In „liturgisch hochwertigen Zeiten“ bleibt es bis ins MA erhalten. Der 2. Abschnitt ist der karolingischen Epoche gewidmet. Zahlreiche Einzelheiten kommen zur Sprache. Griech. Texte in der Liturgie entstehen neu in Anknüpfung an „alte griechisch-gallische Elemente“. Bezeichnend ist, daß über griechischtextige Liturgiestücke neue abendländ. Melodien gelegt werden. Die gräzisierungsbildungstendenz, die sogar zur Prägung griech. Fremdwörter führt, macht sich geltend. Die *Ellenici fratres* von St. Gallen sind nach U. nur „griechischkundige oder auch bloß griechisch-interessierte Mönche“ des Klosters selbst (*Graecus* ist Bezeichnung für einen, der Griechisch versteht; aber diese eigentliche Fertigkeit in der griech. Sprache war selten). Die Musiktheorie schöpft aus spätantiken Quellen, nicht aus gleichzeitigen byzant. Höhepunkt der Gräzisierung sind auf diesem Gebiete die Hucbald-Schriften. Es entstehen Legenden u. a. von der byzant. Herkunft einzelner Musikausdrücke. „Sequenz“ (= was dem *Versus alleluaticus* nachfolgt) und „Tropus“ (= Ausdruck der spätklassischen Rhetorik) sind Umbildung und Weiterbildung des Offiziums und der Messe im gallisch-liturg. Sinne. Im 3. Abschnitt weist Vf. auf die eigentümliche historisierende Tendenz zur antiken Vergangenheit hin, die sich im gesamten Kulturleben der Folgezeit als eine konservative, rückläufige Strömung geltend macht. Der „Codex bilingue“ von Montpellier mit seinen sog. Viertelltonzeichen wird als musikal. Hauptrepräsentant dieser Richtung genannt. Entstehen zyklischer *Missae Graecae* zum parallelen Gebrauch im latein. Gottesdienst. — Ein direkter liturg. oder musikal. Einfluß von Byzanz sei also nicht anzunehmen; ja, er erscheine angesichts der wachsenden kirchl. Entfremdung als geradezu unmöglich. Die gräzisierungsbildungstendenzen in der kirchl. Musik des MA sind aus abendländ. Bestrebungen allein zu erklären. — Zu S. 213: Was ist ein „Mönch mit abteilicher Stellung“? — P. Wagner ergreift ebd. 317—319 das Wort zu vorliegendem Aufsatz. Er lehnt ihn allgemein ab (irrtümlich sieht er allerdings die Quintessenz des Aufsatzes in einer Verschiebung des Ausgangspunktes jenes griech. Einflusses von Byzanz selbst auf die Italo-Griechen, was U. gar nicht im Sinne hat). Es folgen berechtigte sachliche Ausstellungen. W. weist u. a. auf die byzant., nicht spätantike Herkunft der Tonarten-Namen hin (s. aber Nr. 446), stellt erneut die auffallende Verwandtschaft im Bau byzant. Hymnen und Notkerscher Sequenzen heraus, lehnt die Beziehung zwischen *Hosanna filio David* und dem Seikilosliede ab, macht auf die Existenz des Resp. *Collegerunt* im Cod. 339 von St. Gallen aufmerksam (U. hatte irrtümlich dessen Fehlen behauptet). — Darauf antwortet U. ebd. 375—378, indem er (außer für den genannten Irrtum bzgl. Cod. 339) alle Aufstellungen aufrecht hält. — Eine letzte Äußerung Wagners erfolgt ebd. 445. Kennzeichnet bzgl. *Hosanna*-Seikilos-

lied noch einmal mit Recht die Unzulässigkeit derartiger Entlehnungsbehauptungen. — Vgl. Jb. 10 Nr. 353 (Ebersolt, *Orient et Occident*). [447]

E. Wellesz, *Música bizantina. Traducción de Roberto Gerhard* (Coll. Labor V Nr. 264; Barcelona 1930). Übers. des Bandes der Jedermann-Bücherei (Breslau 1927). [448]

E. Wellesz, *Die byzantinischen Lektionszeichen* (Zschr. f. Musikw. 11 [1929] 513—534). Der verdienstvolle Erforscher byzant. Musik befaßt sich im vorliegenden Aufsatz mit der bisher noch dunklen Bedeutung der alten byzant. Lektionszeichen. Nach berichtigenden Anmerkungen zu J.-B. Thibaut's Artikel *Le chant ekphonétique* (Byz. Zschr. 8, 122—147), speziell zu dessen Tafel III (fol. 34r des Kodex 649 des Hl.-Grab-Klosters zu Jerusalem) gibt er eine Kritik zu der vom gleichen Vf. nach der Tabelle des Leimonklosters auf Lesbos aufgestellten Tabelle der ekphonetischen Zeichen. W. findet bei Th. aus dem Zusammenhang der ganzen Tabelle und aus dem Vergleich mit ihrer ersten Reproduktion (als Lithographie durch Papadopoulos Kerameus 1884; eine Photographie des Originals konnte auch W. nicht erlangen) mehrere Fehler. Er stellt sodann eine verbesserte Tabelle auf; nach ihr sind die auf Th. sich stützenden Tabellen bei P. Wagner, J. Wolf und in W.s eigenem Buche *Byzantinische Musik* zu korrigieren (Wagner hat übrigens gleichfalls die Unzuverlässigkeit der Tabelle geahnt, führt sie aber noch auf das Original selbst zurück; *Neumenkunde* 24, Anm. 3). Danach geht W. an die Darlegung seiner These: Die ekphonetischen Zeichen sind in der Frühzeit der byzant. Kirche nicht, wie man bisher vermutete, Melodiezeichen, die für die mit ihnen versehenen Wörter oder Silben bestimmte „Lektionstöne“ oder Melismen andeuten, sondern nur Vortragszeichen, d. h. sie geben die Stimmlage und Stimmstärke, die besondere Betonung an, mit der die einzelnen Abschnitte einer Lesung ausgesprochen werden sollen. Sie werden meist am Anfang und am Ende der bezeichneten Stelle gesetzt und umgrenzen so ihre Gültigkeitsdauer (außer bei einander ablösenden, eine Steigerung bedeutenden Zeichen, sowie außer den Zeichen, die den Satzschluß eröffnen, deren Dauer durch das Schlußzeichen, die teleia, bestimmt wird). Im einzelnen gibt W. folgende Bedeutung für die Zeichen an: Kathiste = Normalzeichen für unbetonte, dahinfließende Lesung, als Vorläufer des Ison; von Wagner a. a. O. als „melodische Figur“ ausgelegt, die der äußeren Form des Zeichens entspricht, also die Verbindung von Hebung und Senkung. Oxeia = erhöhter Sprechton für wichtige Satzteile, Ausrufe u. ä. Apostrophos = mittlere, betonte Stimme. Apesoexo (am Beginn Apostroph, am Ende Oxeia) = es soll eine Steigerung stattfinden. Bareia = tiefer, akzentuierter Vortrag (häufig bei Imperativen). Kremaste = hohe Stimme und beschleunigtes Tempo. Hypokrisis = größte Intensität, die aber eine nochmalige Verstärkung erfahren kann in einem Silbe für Silbe betonten Sprechen = Kentemata. Der Sirmatike möchte Vf. am ehesten ein Heben und Senken der Stimme entsprechen lassen. Paraklitike = melodische Hebung. Teleia = Satzschluß. Verdoppelung von Oxeia, Bareia und Apostrophos, regelmäßig am Abschluß der Perikopen = Verstärkung, um auf den Schluß aufmerksam zu machen und das „Amen“ der Gläubigen vorzubereiten. Außerdem steht gerade am Perikopenschluß meist auch eine inhaltlich bedeutsame Wendung; wenn nicht im Texte selbst begründet, wird eigens ein Satz hinzugefügt (Wer Ohren hat zu hören, der höre!). — In der späteren Entwicklung treten an die Stelle des gehobenen Vortrags eigentliche Lektionstöne mit melodischen bzw. melismatischen Wendungen. [449]

E. Wellesz, *Studien zur Paläographie der byzantinischen Musik* (Zschr. f. Musikw. 12 [1929/30] 385—397). I. Die prosodischen und die ekphonetischen Zeichen. Behandelt im Anschluß an das grundlegende Buch von B. Laum, *Das alexandrinische Akzentuationssystem unter Zugrundelegung der theoretischen Lehren der Grammatiker und mit Heranziehung der praktischen Verwendung in den Papyri*

(Stud. z. Gesch. und Kultur des Altertums, 1. Ergbd., Paderborn 1928) die prosodischen Zeichen und deren Bedeutung bei den Alexandrinern und Byzantinern. Von den alexandr. Zeichen, welche die Wort- und Satzmelodie festlegen, geht eine Verbindung zu den späteren liturg. ekphonetischen Zeichen, die ähnliche Form und Bedeutung haben (Festlegung der Satzmelodie), wenn auch diese Verbindung in ihren einzelnen Phasen nicht offenliegt. Parallel geht von den alexandrin. Zeichen die Entwicklung zu den Zeichen der byzant. Grammatiker, die lediglich der Betonung der einzelnen Wörter in der fließenden Rede dienen. — II. *Über die Datierung byzantinischer liturgischer Handschriften*. Schwierigkeit der Datierung durch die archaisierenden und konservativen Tendenzen der liturg. Schrift. Darlegung am Beispiel einer liturg. Unziale des 11. Jh. (fol. 4^r des Cod. suppl. graec. 122 der Wiener Nationalbibl.). [450]

*E. Wellesz, *Das Problem der byzantinischen Notationen und ihrer Entzifferung* (S.-A. aus Byzantion 5 [1929/1930] 556—570). [451]

E. Wellesz, *Ein griechisches Evangelium der Wiener Nationalbibliothek mit ekphonetischen Lesezeichen* (Kirchenmus. Jahrb. 25 [1930] 9—24). Beschreibung des Cod. Suppl. graec. 128 aus den ersten Jahrzehnten des 13. Jh.; Herkunft: Konstantinopel; Inhaltsangabe; Erklärung der ekphonet. Zeichen unter Hinweis auf oben Nr. 449. [452]

*E. Wellesz, *Die Meßgesänge der unierten Melchiten* (Mus. Div. 18 [1930] Heft 1/2). [453]

A. Gastoué, *L'Importance musicale, liturgique et philologique du Ms. Hagio-polites* (gr. 360, 4^o, Bibl. Nat. Par.) (Byzantion 5 [1929/30] 347—355). Es handelt sich um eine Sammlung nicht zusammengehöriger Abhandlungen aus verschiedenen Zeiten über die profane und kirchl. Musikübung vor dem 15. Jh., geschrieben von einem Mönch des Sabasklosters in Palästina. [454]

A. Krieffmann, *Die Liturgie des Johannes Chrysostomus. Einige Bemerkungen zur griechischen Liturgie* (CVO Mus. s. 62 bzw. 61 [1931] 360—362). Referiert über die Beobachtungen G. v. Albrechts, der bei folkloristischen Studien auf der Krim den wesentlichen Unterschied zwischen weltlichem Volkslied und kirchl. Gesang feststellte. Einfluß der persischen Musik auf den letzteren wird aus dem Vergleich des tonalen Aufbaus vermutet, als Ausgangspunkt die alt-byzant. Musik. Weist auf die 4stimm. Bearbeitung griech. lit. Weisen durch G. v. Albrecht hin. — Die Überschrift des kl. Aufsatzes ist also unzutreffend. [455]

L. Bonvin SJ, *Einiges über syrischen und lateinischen Choral* (CVO Mus. s. 62 bzw. 61 [1931] 194—195). Druckt aus Jeannins *Syr. Melodien* ein Beispiel (im Takt-schema) ab, das Ähnlichkeit mit der Introitus-Psalmodie des 1. Tones hat, sowie ein zweites (ohne Schema), das durch sein sechsmaliges Wiegen auf einer Sekunde eigentümlich ist. [456]

S. P. Orlov, *La musique religieuse en Russie* (Irénikon 8 [1931] 439—456). Überblick über die 4 Hauptabschnitte der musikal. Entwicklung bzw. der zunehmenden Entfernung von der altliturg. Musik: 10.—16. Jh. Annahme und Assimilation des griech.-lit. Gesanges; 16.—18. Jh. Einfluß der Mehrstimmigkeit über Polen; 18.—19. Jh. (1735—1835) Vorherrschaft des italien. Opernstils; 1835—1883 Einfluß der deutschen Kirchenmusik. [457]

*A. Z. Idelsohn, *Gesänge der marokkanischen Juden* (Hebr.-Oriental. Melodien-schatz Bd. V; Berlin 1929). Belegt nach einer Bespr. von P. Wagner in der Zschr. f. Musikw. 12 (1930) 51 von neuem die Verwandtschaft mit den melodischen Stilen des gregor. Chorals (Rezitation, Melodie, Melismen). W. erhebt die Frage, ob zwischen den Gesängen der marokkanisch-span. Juden und denen der mozarab. Christen Zusammenhänge bestanden, um die Bedeutung des Buches zu kennzeichnen. [458]

D. Cantù, *Il canto del „Dominus vobiscum“ e le modulazioni ambrosiane dell'orazione* (Ambrosius 6 [1930] 118—122). Schließt aus der alten Notierung des *D. v.* — *Et cum spiritu tuo*, daß der ursprüngliche Rezitationston der Orationen a mit absteigender großer Terz und nicht F mit absteigender kleiner Terz war, wie auch heute noch die große Terz im Ton der Präfation und einiger feierlicher Gebete am Karfreitag üblich sei. Die heute gesungene kl. Terz ist auf einen Irrtum des ersten Druckes der *Regola del canto fermo* des Perego zurückzuführen (Verschiebung der Schlüssel um eine Linie). — Im Zusammenhang mit diesem Aufsatz druckt die Redaktion S. 152—158 einen Brief des Can. Garbagnati an Kard. Ferrari vom 14. XII. 1897 ab, in dem er die Änderung des Orationstones im Druck der *Regola Peregos* nachweist. Er schlägt vor, beide Melodien in das Missale aufzunehmen als *Oratio sollemnis* mit gr. Terz, als *O. communis* mit kl. Terz. — Der Kardinal entscheidet, daß die große Terz nur in der Präfation und in den gen. Gebeten des Karfreitags gesungen werde, sonst immer die kleine. — Bzgl. des *Dominus vobiscum* nennt Garbagnati nur die Formel auf F, die nach seiner Ansicht für beide Melodien gelten kann. [459]

Gloria, Credo, Sanctus (Ambrosius 6 [1930] 13—18). Veröff. aus den Aufzeichnungen des † Can. Garbagnati einige alte ambrosian. Melodien: *Laus Angelorum sollemnior*, *Laus Ang. „Venite populi“*, *Laus Ang. communis*, 2 Symbola (Text unter ältere Melodien gelegt), 2 Trishagia (ebenfalls unterlegt). [460]

G. Bas, *Manuale di canto ambrosiano* (Torino 1929). Volkstümliche Ausgabe ambrosian. Gesänge für Messe, Vesper und Komplet in modernen Noten mit kurzem Vorwort des Herausgebers. Die Rhythmik der Hymnen bedarf einer gründlichen Korrektur. Der Herausgeber wollte überall die zwölfteilige Rhythmik der antiken ambrosian. Hymnen im jamb. Dimeter wiederherstellen und kam zu willkürlichen Absonderlichkeiten. Jedenfalls war ihm die histor. Entwicklung der Hymnenmelodik unbekannt, sonst wäre er nicht in diesen für eine praktische Ausgabe bedauerlichen Irrtum gefallen. B. E. [461]

Grammatica di canto fermo ambrosiano (A cura della Rivista „Ambrosius“) (Milano 1929). Kurze Einführung in den Mailänder Choralgesang, für den Elementarunterricht bestimmt. B. E. [462]

Melodie liturgiche ambrosiane, l'aspersione e la santa Messa con un'appendice pel Ss. sacramento (Torino 1929). Praktische Ausgabe ambrosian. Gesänge in moderner Notation. B. E. [463]

A. Pini, *Cantus Liturgici in die Purificationis B.M.V. et in Dominica Palmarum* (Mailand 1931). Sammlung von alten Gesängen der ambros. Liturgie. Kritische Bemerkungen zur Notation macht D. Cantù in: Ambrosius 7 (1931) 138—139. [464]

C. Rojo u. G. Prado, *El canto mozárabe* (Barcelona 1929). Kurze Geschichte des mozarab. Gesanges an Hand der Quellen. 1. Teil: Der mozarab. Gesang vor Cisneros; Beschreibung der bekannten Hss. Man könnte dieser Liste das von S. Capierila entdeckte Antiphonar-Fragment des Diöz.-Archivs von Saragossa beifügen. In verschiedenen Kap. werden Notation, Schlüssel, Rhythmus, Ausdruck, Tonarten und Psalmodie behandelt. Transkription von 20 Stücken aus einem Palimpsest in aquitan. Notation, einer mozarab. Hs. des 11. Jh., korrigiert bzw. mit neuer Notenbeschriftung versehen im 12. Jh.: 3 Responsorien, 12 Antiphonen, 2 Preces aus dem Totenoffizium, 3 Antiphonen aus den Gesängen der Fußwaschung am Gründonnerstag. — Der 2. Teil ist der Reform des Cisneros gewidmet, sowie den Cantoralien des 16. Jh. Ein Kap. behandelt die ambrosian. Einflüsse. — Ein Anhang befaßt sich mit Jeronimo Romero (1776) und Fabian y Zuero (18. Jh.) und ihren Theorien über den mozarab. Gesang. — 18 Faksimiles sind außer den Notenbeispielen dem Werke beigegeben. J. V. [465]

C. Rojo, *The Gregorian Antiphonary and the spanish Melody of the lamentations* (Speculum 5 [1930] 306—323). Nach der Aufhebung des mozarab. Ritus in Spanien änderte man in einigen westgot. Hss. die ursprüngliche Notation in die aquitanische, wie aus einigen Hss. von Silos ersichtlich ist. Beschreibung der 9. Hs. des Archivs von Silos, die das Antiphonarium, das Lectionarium, das Psalterium (Psalmen und die notwendigen Cantica) und das Hymnarium enthält (einige Lücken). Die Hs., die aus einem französ. Kodex entnommen ist, wurde für Spanien geschrieben. Die Notation ist aquitanisch. Transkription 2er Stücke aus der Vesper des *Natale Sancti Iacobi*. Es folgt noch eine vergleichende Studie über die Töne der *Lamentationes* in den schon bekannten Hss. und denen von Silos mit Transkription einiger Fragmente. Das Fragment *Candidiores Nazareni* der Karsamstagslamentationen ist noch nicht herausgegeben. J. V. [466]

P. Wagner, *Untersuchungen zu den Gesangstexten und zur responsorialen Psalmodie der altspanischen Liturgie* (Span. Forsch.d. Görresges. II. Bd. [Münster i. W. 1930] 67—113). Bisher ist die Tonschrift der altspan. Liturgie noch nicht entziffert, so daß die melod. Schätze uns verborgen sind. W. sucht daher mehr von der Peripherie her in den Gehalt der span. Gesangbücher einzudringen. Er untersucht die textliche Gestaltung derselben, geht ihren Baugesetzen nach und löst die verschiedenen Schichten ihrer Entstehungszeiten auseinander. So zunächst bei den Meßgesängen für die Sonntage. Eingehend werden die responsorialen Teile des Nachtoffiziums auf ihre Gesetzmäßigkeiten hin untersucht. Ihr innerer logischer Zusammenhang legt nahe, daß sie der besten Zeit liturg. Arbeit angehören; melodisch scheint wie in der gregorian. Musik das Anpassungsgesetz bestimmenden Einfluß gehabt zu haben. Die Psalmttonformeln versucht Wagner herauszuarbeiten samt deren innerer Struktur. Er kommt zu dem Schluß, daß dies Stadium der Psalmodie vielleicht älter ist als sämtliche uns in den röm. Gesangbüchern vorliegenden Formeln. Mit einem kurzen Hinweis auf die Neumenschrift der 2 beigefügten phototypischen Tafeln schließt der zu weiterem Forschen in vieler Hinsicht anregende Aufsatz. Im Anhang bringt W. sämtliche Responsorien des mozarab. Nachtoffiziums in einer Tabelle, ferner einen kritischen Hinweis auf die neueste span. Literatur zum mozarab. Ritus und Gesang. B. E. [467]

***G. Prado OSB**, *El antifonario mozarabe de Leon y la ciencia liturgica* (Ephem. lit. 43 [1929] 530—540). [468]

Obra del Canconer popular de Catalunya. Materials. Vol. II u. III (Barcelona 1928 u. 1929). Diese reiche Materialsammlung zur katalan. Volksliedkunde bietet viele Berührungspunkte mit der Liturgie: z. B. Lieder für den Weihnachtsfestkreis, für die Karwoche. Sorgfältige und reich ausgestattete Ausgabe. Siehe folgende Nr. J. V. [469]

F. Baldelló, *Elements gregorians dins la cansó popular catalana* (Obra del Canconer popular de Catalunya. Materials. Vol. II. Barcelona 1928, S. 345—404). Vergleichende Studie über gregorian. Melodik und katalan. Tanzlied. Sie folgt den 8 Modi des gregorian. Gesanges und führt für jeden mehrere sich damit berührende Volkslied-Motive an. Die Einleitung untersucht den Ursprung des katal. Volksliedes. J. V. [470]

P. Batalha Reis, *Da origen da musica trovadoresca em Portugal* (Nação Portuguesa Serie 6 Bd. 2 [o. J.] 122—133; 177—190; 233—246). Studie über den Ursprung der Musik der Troubadoure in Portugal. Vf. ist der Meinung, daß ihr Ursprung vornehmlich in der Volksmusik zu suchen ist, mit mehr oder weniger starkem Einfluß von der liturg. Musik (nach der Ansicht von Aubry) und auch von der arab. Musik (nach der Ansicht von Ribera) her. J. V. [471]

L. Gougau OSB, *Musica in Celtic Monasteries* (Pax, The Monthly Rev. of the Benedictines of Prinknash 21 [1931] 54—57). Die Iren liebten sehr die Musik; die Bischöfe, Äbte und Heiligen trugen die Harfe bei sich. Doch wissen wir nicht,

zu welcher Melodie sie ihre Psalmen sangen, noch auch, ob sie sie mit einem Instrument begleiteten. Die älteste Anspielung auf Orgelbegleitung hl. Hymnen findet sich in der *Vita Pauli Aureliani* 20 (Anal. Boll. 1 [1882] 252) des Wimonoc aus dem 9. Jh. Was in letzter Zeit, bes. von W. H. Grattan Flood, über die Bedeutung der ir. Mönche für die Entwicklung des gregor. Gesanges und über St. Gallen als Mittelpunkt der Verbreitung ir. Musik gesagt worden ist, ist ohne zureichende Grundlage. O. C. [472]

J. Handschin, *Über Estampie und Sequenz (I)* (Zschr. f. Musikw. 12 [1929/30] 1—20). Ausgehend von der berühmten Estampida *Kalenda maya* beobachtet H. eine Verwandtschaft zwischen Sequenz- und Estampieform: Verdoppelung in gleichgebauten Halbstrophen, Verknüpfung sämtlicher Halbstrophen durch eine gemeinsame Schlußwendung, Tendenz zur Groß-Verdoppelung (doppelter *cursus*), welche letztere H. in einem „uralten Stadium der Sequenzentwicklung“ feststellt (nach P. v. Winterfeld um 880, geübt in der Gegend von St. Amand im Hennegau). Erwähnt wird auch die Möglichkeit wortlosen (vokalisierenden bzw. instrumentalen) Vortrags bei Sequenz- und Estampie-Melodien. H. fügt der durch v. Winterfeld gesammelten Gruppe der Sequenzen mit Groß-Verdoppelung eine weitere an: Er hat in der Bamberger Hs. H. J. IV. 20, jetzt Var. I, fol. 64^r—65^r die vollständige textl. und musikal. Aufzeichnung (Dasia-Notation) der Sequenz *Rex coeli, Domine maris undisoni* entdeckt, deren Anfang in der *Musica enchiriadis* (Gerbert, *Script.* I 169) als Beispiel zweistimmigen Satzes verwendet worden ist. Er setzt diese Sequenz mindestens in die erste Hälfte des 9. Jh., so daß „der begrenzte Kreis, den v. Winterfeld der Gruppe der Sequenzen mit doppeltem *cursus* zuweist, ... jedenfalls in zeitlicher Hinsicht zu weiten ist“, vielleicht auch in geographischer, da Indizien dafür vorliegen, daß die *Musica enchiriadis* von den britischen Inseln stammt. — Die Sequenz wird S. 19 veröffentlicht. [473]

H. Spanke, *Über das Fortleben der Sequenzenform in den romanischen Sprachen* (Zschr. f. rom. Philol. 51 [1931] 309—334). Belehrend und anregend auch für den Choralforscher. Untersucht an Hand neuerer Funde und Veröffentlichungen den Wandel der S.-form von den byzant. Hymnen mit ihrem Prinzip der Repetition her über frühma. lat. Formen außerlit. Dichtung (*Rex caeli maris undisoni, Aurea personet lira*) zur Estampie, über die aus gleicher Heimat stammende (?) frühe lit. Sequenz zu Lai und Strophenlai. [474]

***H. Halbig**, *Gregorianischer Gesang und frühe Mehrstimmigkeit* (Kultur u. Schallplatte 1 [1930] Heft 11). [475]

J. Handschin, *Gregorianisch-Polyphones aus der Handschrift Paris B. N. lat. 15 129* (Kirchenmus. Jahrb. 25 [1930] 60—76. Teilt aus der Hs. (vom Anfang des 14. Jh.) 4 bereits von Coussemaker veröffentlichte Stücke mit, deren Heimat möglicherweise England ist: Eine Antiphon *Ascendit Christus* (mit ausführl. Quellennachweis der Chormelodie), ein *Sanctus* (zu *Sanctus VIII* der Edit. Vatic.), ein *Benedicamus* (zur Melodie für die 2. Vesper der feierl. Feste), ein *Alleluja Tumba sancti Nicholai*. Bespricht den einfachen musikal. Bau der Kompositionen, die z. T. für chorischen, nicht solistischen Vortrag bestimmt erscheinen. [476]

P. Wagner, *Ein vierstimmiger Agnustropus* (Kirchenmus. Jb. 26 [1931] 7—12). Teilt den Anfang einer neuentdeckten 4-st. Fassung des schon früher von W. veröffentlichten, bisher nur 3-st. bekannten Tropus *Crimina tollis, aspera mollis, agnus honoris* mit (aus einem Osnabrücker Fragment aus dem 15. Jh.; Text hier auf 9 Verse erweitert). [477]

P. Blaschke, *Heinrich Isaaks Choralis Constantinus* (Kirchenmus. Jb. 26 [1931] 32—50). Aus der unveröffentl. Breslauer Dissertation B.s von 1925: *Der Choral in H. I.s Choralis Const.* Berichtet über die Entstehung des Werkes (aus den letzten Lebensjahren I.s, der 1516 starb) sowie über seinen Inhalt (mehrst. Komposition der Propriumgesänge des Graduales mit Ausnahme der Gradualresponsorien und

Offertorien, die nach B.s begründeter Vermutung dem choralen Vortrag zugewiesen blieben). Choraliter notiert sind die Anfänge aller Introitus und Communiones. B. untersucht speziell die Verwendung der Chormelodien im mehrstimmigen Satz. Ihre möglichst treue Beibehaltung war trotz mancher Transpositionen oder rhythm. Änderungen für I. oberstes Gesetz. [478]

W. Kurthen, *Um den Palestrinastil. Randbemerkungen zu K. G. Fellerers Palestrinabuch* (Greg.-Bl. 55 [1931] 88—90; 125—135). Zu K. G. Fellerers, *Palestrina, Leben und Schaffen, Wirken und Werk des größten Meisters der kirchl. Tonkunst in neuer Darstellung* (Regensburg 1930). Palestrinas Kunst ist nicht, wie F. behauptet, dem Choral fern; sie entstellt und verbiegt bei Übernahme choralischer Themen die alten Melodien nicht, sondern offenbart gerade durch die Treue ihrer Wiedergabe im Geflecht der polyphonen Sätze (von K. an Beispielen dargelegt) die Liebe und Ehrfurcht des Meisters für die altkirchliche Kunst. Sie ist nicht nur dem Geiste, sondern auch den Tönen nach aufs engste dem Choral verbunden. [479]

L. Söhner OSB, *Die Gregorianik in der modernen Kirchenmusik* (CVO Mus. s. 62 bzw. 61 [1931] 396—401). Nach kurzem geschichtl. Überblick über die Verwendung von Choralthemen bzw. -bruchstücken in der mehrst. Komposition weist S. auf einige neue Werke kirchl. Musik hin, die mehr oder weniger Choral-„Motive“ benutzen. Macht die richtige Unterscheidung, daß dadurch noch nicht ihr „kirchlicher“ Charakter geprägt sei, der vielmehr in der geistigen Haltung sich offenbart. [480]

Edward A. Maginty, *National Anthem: an antiphon as origin?* (Times, 5. Sept. 1931, 12). Die Frage nach dem Ursprung des *God save the king* harrt schon seit langem auf eine Lösung. M. glaubt sie gefunden zu haben, indem er die Antiphon *Unxerunt Salomonem* vom Sabb. ante Dom. VII p. Pent. als Modell zu erweisen sucht. Jedoch scheinen seine Gründe die Fachleute nicht zu überzeugen. Z. B. tritt A. M. Fox Stangways als entschiedener Gegner auf (im Observer, 6. Sept. 1931).

L. G. [481]

Th. Schrems, *Die Geschichte des gregorianischen Gesanges in den protestantischen Gottesdiensten* (Veröff. d. gregorian. Akademie zu Freiburg i. d. Schw., H. XV. Freiburg 1930). Gibt einen interessanten Einblick in die Entwicklung der protestant. Liturgie. Solange noch der Zusammenhang mit den kathol. Gottesdiensten bestand, sang man in den evangel. Kirchen auch vielfach noch die lat. Gesänge in gregorian. Vertonung, u. zw. in deutschem Choralldialekt. Die Abkehr von der lat. Sprache hatte natürlicherweise den Verzicht auf die Gesänge der alten Kirche zur Folge. Der Prozeß nahm mehrere Jh. in Anspruch und fand seinen Abschluß erst in der 2. Hälfte des 18. Jh. Inwieweit das 19. Jh. Restaurationsversuche aufzuweisen hat, wird im letzten Kap. noch angedeutet. Die Arbeit hat für unsere Zeit besonderen Wert, da wir in der protest. Kirche eine Wendung von der reinen Weltanschauungsreligion zur Kultreligion offensichtlich bemerken. — Vgl. den im Anschluß an dieses Buch geschriebenen Aufsatz von Dom. J. o h n e r OSB in der Bened. Monatsschr. 13 [1931] 131—143. [482]

Th. Schrems, *Luther und der gregorianische Gesang* (Kirchenmusik 12 [1931] Heft 3 und 4). [483]

Zu diesem Abschnitt vgl. Jb. 10 Nr. 159 (Mäckenburg), 315 (Jeannin).

3. Die Denkmäler: a) Die Quellen.

***P. M. Ferretti OSB**, *I manoscritti musicali gregoriani dell' Archivio di Montecassino* (Casinensia. Miscellanea di studi cassinesi; Monte Cassino [1929] 187—203). Kurze Beschreibung. [484]

***Ed. Dagnino**, *L' archivio musicale di Montecassino* (ebd. 273—296). [485]

W. H. Frere, *Bibliotheca Musico-Liturgica. A descriptive hand-list of the Musical and Latin-Liturgical MSS. of the Middle Ages, preserved in the Libraries of Great Britain and Ireland*, Vol. II, fasc. I (Plainsong & Mediaeval Music Society 1930). Ausgezeichnete und verdienstvolle Fortsetzung des 1901 begonnenen Werkes. Die musikal. Hss. sind von bes. Interesse. Ich nenne nur die ältesten und wichtigsten: Nr. 563, Antiphonar-Fragment 11. Jh. der Kapitelsbibl. von *Durham* (MS. B. III, 11) (Faksimile: *Pars Antiphonarii*, P. & M. M. S. 1923); Nr. 565: Hymnar 11. Jh. derselben Bibl. (MS. B. III, 32) (benutzt für die Hymnar-Ausg. der *Surtees Society*, vol. 23); Nr. 599, ein Musiktraktat, bisher unbekannt, *Metrologus liber de plana musica* (Inc.: *Quid est musica? Musica est pericia modulacionis*), fol. 128'—132' eines Sammelbandes der Kathedralbibl. von *Lincoln* (MS. 229) (ohne Zeitangabe); Nr. 606, eine Ordinale Sarisb. 14. Jh. enthält auf fol. 199'—214 einen Tonar (Kapitelsbibl. von *Salisbury*, MS 175); Nr. 608, MS. F. 160 der Kapitelsbibl. von *Worcester* 13. Jh. enthält ein Antiphonale, Prozessionale, Hymnar (bis dahin ed. *Pal. Mus.* XII), Collectar, Graduale usw.; Nr. 660, ein italien. Sakramentar (wahrsch. von Brescia) 10.—11. Jh. (MS. 43 der *Rylands Library* in *Manchester*) enthält auf fol. 32—33 ein Exultet mit diastem. Neumen auf Linien; Nr. 675, eine Exsultet-Rolle (MS. 2 derselben Bibl.) 10.—11. Jh. aus Italien; Nr. 682, ein Antiphonale 13.—14. Jh. aus Nordengland (MS. 18. 2. 13 A der Nationalbibl. in *Edinburgh*) enthält u. a. auf fol. 166—169 einen kurzen Tonar „*sec. usum Sarum*“; Nr. 766, Antiphonale des Sarum-Typs 13. Jh. (MS. II, 9 der Universitätsbibl. von *Cambridge* (Faksim.: *Antiphonale Sarum*, P. & M. M. S. 1905—1924); Nr. 767, desgl. (MS. Addl. 2602 derselben Bibl.). [486]

M. Venturini, *Vita ed attività dello scriptorium Veronese nel secolo XI* (Verona 1930). Bespricht S. 93 ff. auch die Musikhss. Die vorausgehenden Bemerkungen über musikal. Paläographie bieten gegenüber den ersten Bänden der *Paléographie musicale* von Solesmes nichts Neues. Die Priorität der Diastematik vor der St. Galler Schreibweise, die heute nicht mehr als deutscher Prototyp angesehen werden kann, darf künftighin nicht ernstlich in Frage gestellt werden. Die 16 angeführten Hss. der Dombibl. von Verona bieten dem Neumenkundigen viel Arbeitsstoff. Kodex XCVIII aus dem 8. Jh. hat musikal. Punktationszeichen. Andere Hss. notieren die Melodien in Neumen der Schule von St. Gallen und Nonantola, meist in offensichtlicher Diastematik. Kodex CIV ist Palimpsest, der kaum noch zu entziffern ist. Eine eingehende wissenschaftliche Bearbeitung haben diese Hss. bisher meines Wissens noch nicht erfahren. B. E. [487]

Le Coder latin 903 de la Bibliothèque Nationale de Paris (XI^e siècle), Graduel de Saint-Yrieix (Paléogr. Musicale XIII, Tournay 1925—1930). *Notes historiques et liturgiques* (9—53); *Étude sur la notation aquitaine d'après le Graduel de Saint-Yrieix* (54—211); 265 Tafeln; 8 Ergänzungstafeln. Glänzende Publikation eines weiteren Denkmals der roman. Choraltradition in diastematischer Notierung aquitanischer Form. Heimat: Das Kloster und spätere Kanonikat des hl. Aredius (Saint-Yrieix-la-Perche, Haut-Vienne), dann im Besitz von St. Martial in Limoges. Zeit: Anfang des 11. Jh. Inhalt des Kodex: Ein Graduale plenarium mit eingeschalteten Prozessionsgesängen, ein Tropar und Sequentiar auf insgesamt 203 Folios (die Publikation umfaßt nur das Graduale, bis f. 132 inkl.). Die Gesänge sind mit großer Sorgfalt geschrieben und deutlich lesbar (Diastematik um eine eingeritzte Linie ohne Schlüssel, die F, G, a und c bedeuten kann; Custos am Ende der Zeilen; e = *acquater* bei Linienwechsel häufig). Musikalisch wie liturgisch erweist sich der Kodex als ein Vertreter fortschrittlicher Richtung, liturgisch durch Aufnahme der Prosulae in Allelujas und Offertorien, oder zahlreicher Tropen zu anderen Stücken, musikalisch durch konsequente Emendierung der Gesänge im Sinne theoretischer Anforderungen. Die Emendierung ist regelmäßig nachweisbar bei chromatischen Alterationen und modalen Schwierigkeiten. Erwähnt seien die Fälle, in denen diese Hs.

des 11. Jh. schon die Auffassung und teilweise sogar die Emendation der späteren Zisterzienserreform vertritt, für die sich wieder aufs neue erweist, wie sehr sie auf der Arbeit von Vorgängern fußen konnte: All. *Dextera Dei* (254), Com. *De fructu* (247), *Mense septimo* (253), *Dum venerit* (168), *Ego sum pastor* (165; die hier gebotene Fassung löst die Frage, welche Melodie wohl Berno zu seinem Tetrardus-Urteil veranlaßt haben mag). Die Com. *Qui biberit* (99) erscheint in eigener Protus-Fassung, wie sie vielleicht dem Tritus-Urteil Reginos zugrunde lag. — Altertümlich ist das Festhalten am alten Tenor h in Melodien des III auth. und IV plag. [488]

A. Schröder, *Bruchstück eines Meß-Antiphonars aus dem neunten Jahrhundert* (Archiv für die Gesch. des Hochstifts Augsburg 6 [1929] 795—806). Diente als Umschlag eines Zinsbuches. 4 Seiten des Meßantiphonar-Textes sind z. T. von späterer Hand mit Neumen versehen worden. Es sind südalemannische Notenzeichen des 11./12. Jh. Aus inneren Gründen erweist der Rest des Antiphonars seine Abstammung aus Ottobeuren und gehört sicher zu den ersten Antiphonarien, die es im deutschen Sprachgebiet gab. B. E. [489]

***J. Jeannin** OSB bespricht in der Cecilia (Turin) 1929, Heft 4 ein aquitanisches Troparium (Paris, Bibl. Nat. Ms. 1118) aus der 2. H. 10. Jh. [490/500]

P. Wagner, *Die Gesänge der Jakobusliturgie zu Santiago de Compostela, aus dem sog. Codex Calixtinus, hg. und kommentiert* (Collect. Friburgensia N. F. XX; Freiburg i. d. Schw. 1931). Eine der letzten Arbeiten des verdienten Forschers, deren endgültige Korrektur ihm schon unmöglich war. W. gibt hier die im 1. Buch (fol. 101v—139v) und im Anhang (fol. 185—192) des berühmten sog. *Cod. Calixtinus* des 12. Jh. enthaltenen lit. Gesänge des Jakobusfestes (25. VII.) heraus, um „diese Lieder, die ehemals vor Tausenden von Pilgern aus allen Ländern Europas erklangen, als echte Zeugen ma. Frömmigkeit und Kunst zu einem stillen Leben wenigstens im Bereich der Wissenschaft wiederzuerwecken“. Gesonderter Abdruck der vollständigen Liedtexte und der Melodien (bisher nur teilweise und unzulänglich von G. M. Dreves veröffentlicht: *An. hymn.* XVII), sodann als 3. Hauptstück der „Kommentar“, eine Würdigung der Gesänge in ihrer künstlerischen und geschichtl. Bedeutung. Zum Vergleich wird eine Hs. aus Ripoll (heute Cod. 99 des ehem. kgl. Archivs in Barcelona) herangezogen, die eine Abschrift der Jak.-Gesänge wahrscheinlich aus dem Original enthält, das auch dem jetzigen Cod. Calixt. zugrunde gelegen hat. Der Cod. enthält sämtliche Gesangsstücke eines vollständigen Festproprium von der Vigilmesse bis zum Completorium des Festtages, dazu mehrere Prozessionsgesänge, Prosen, Conducta, eine reich tropierte zweite Aufzeichnung der Festmesse (*Farsa Officii Missae*) und schließlich als Nachtrag einige 2stimm. Diskantus (auch das 3st. notierte *Congaudeant catholici* ist 2st. gedacht mit später nachgetrag. Ersatz-Begleitstimme). — Im Cod. Angabe des Verfassernamens für jeden Text; bei neueren Namen nicht immer glaubwürdig. — Das ganze Offizium zeigt durchweg noch den guten lit. Stil des frühen 12. Jh.: Umfang und Charakter der verschied. Gattungen bleiben gewahrt; meist werden ältere Melodien zugrunde gelegt; Offert. und Comm. haben noch je einen Vers. Zeitgeschichtl. Besonderheiten weisen nur die Meßtropen auf, unter denen vor allem die reichen Einleitungen und Einlagen zum Introitus auffallen. Die Lectio, eigentümlicherweise aus Clemens Alex., dialogartig von erbaulichen Zusätzen des Cantors unterbrochen. Die Sequenz *Gratulemur et laetemur* mit zahlreich eingestreuten griech. und hebräischen Wörtern erweist sich als Bearbeitung einer älteren französ. Fassung. Überhaupt lassen Notation und Form der Gesänge auf Frankreich als Heimat der ganzen Sammlung schließen. [501]

Bas. Ebel OSB, *Das älteste alemannische Hymnar mit Noten. Codex 366 (472) Einsiedeln (XII. Jahrhundert)* (Veröff. d. gregor. Akad. zu Freiburg i. d. Schw., Heft XVII) (Einsiedeln, o. J. [1930]). Die vorliegende Ausgabe ergänzt in wertvoller Weise die bisher so kleine Gruppe der musikal. Hymnar-Editionen. Die Hs., deren Wichtigkeit schon mehrfach erkannt und betont wurde, erregt besonderes Interesse,

da sie ein Palimpsest ist. Eine Hand des 12. Jh. hat darin 59 Hymnen mit 68 verschiedenen Melodien aufgezeichnet; eine zweite Hand hat in der Mitte des 13. Jh. mehrere neue Melodien nachgetragen bzw. die alten überschrieben, indem sie die früheren Neumen ausradierte und die neue Fassung über die Worte setzte. E. widmet dem Hymnar eine eingehende Beschreibung und Würdigung und kann dabei mehrere Nebenergebnisse verzeichnen, so die Feststellung des frühzeitigen Gebrauchs der Linien in Einsiedeln, die Verwendung der Modusbuchstaben als mnemotechnisches Hilfsmittel zum Auffinden der Anfangsmelodien usf. Daß eine Edition nicht alle durch sie angeregten Fragen selbst erschöpfend behandelt, ist zu erwarten; so wäre z. B. die Untersuchung des modalen Verhaltens noch weiter zu führen bzw. in dem einen oder anderen Punkte zu korrigieren. Sehr lehrreich ist hinwieder die Untersuchung der Melodiegestaltung. — Die Hymnen werden in Übertragung und auf 9 Faksimile-Tafeln mitgeteilt. [502]

K. Dreimüller, *Neue Neumenfunde aus der ehemaligen Benediktiner-Abtei München-Gladbach, Rheinland* (Greg.-Bl. 55 [1931] 119—120). Kurzer Hinweis auf die (schon bekannten, aber wissenschaftlich noch nicht herangezogenen) Neumenhss. im Archiv der Hauptpfarre von M.-Gl., vor allem ein *Antiphonale missarum* aus der 2. H. des 12. Jh. mit Neumen ohne Linien (enthält Dom. I. Adv. — Sabb. Sanct.) sowie ein zweites aus späterer Zeit mit Linien. [503]

P. Wagner, *Aus dem St. Thomas-Archiv zu Leipzig* (Zschr. f. Musikw. 12 [1929/30] 65—72; 129—137). W. veröffentlicht (in Photographie und Übertragung) und erläutert zunächst ein Orgel-Preislied *Audi chorum organicum* aus der Hs. 371 des Archivs der Leipziger St. Thomas-Kirche (Graduale und Sequentiar des 14. Jh.), das schon A. Schubiger nach einer melodisch unvollständigen Fassung der Hs. 314 des Klosters Engelberg herausgegeben hatte (*Musikalische Spicilegien* 1876, 90 ff.). Hier steht es auf einem der Vorsatzblätter des Buches in vollständiger Aufzeichnung. W. weist seine Entstehung in das 12. Jh., da im Text der Discantus nicht erwähnt wird (?), und nach Deutschland. Die Form des Liedes ist die einer Sequenz, aber ohne Regelmäßigkeit des Strophenparallelismus. Notation in Metzger Neumen. Einige Unstimmigkeiten zwischen Text und Melodie und einige melodische Wendungen erklärt W. aus schalkhafter Absicht des Komponisten. Er möchte daher in dem Liede nicht nur „das älteste ausführliche literarische und musikalische Denkmal der Orgelbegeisterung“, sondern auch das „älteste erhaltene Denkmal des Humors in der Musik“ sehen. — Als zweite Gabe schließt W. eine hexametrische *Neumentabelle* mit Noten an, gleichfalls aus den Vorsatzblättern des Graduales von St. Thomas, deren Text in mehreren Versionen überliefert ist, die aber in Vertonung bisher unbekannt war. W. druckt die Melodie ab. Sie behandelt den Text unabhängig vom Metrum und setzt über jede Neumenbezeichnung auch die entsprechende Figur, meist über die erste Silbe. Als Entstehungszeit für Text und Singweise vermutet W. frühestens das 12. Jh. — Ein lapsus calami: „Porrektus“ bei Pothier (*Mél. Grég.* 1880, 40) nicht Figur mit hohem Mittelton, sondern mit tieferem. — Schließlich bietet W. noch den vollständigen Text eines didaktischen Musiktraktates (hauptsächlich Kompilation aus Guido, Cotto u. a.). Inc. *Viginti et una littera sunt in monocordo*; expl. . . . *atque descensiones recte continuare assuescat* (schließt mit einer erweiterten Fassung des Hermannischen *Ter terni sunt modi*). Dieser Traktat geht in Hs. 371 den zuerst veröffentlichten Stücken voraus. [504]

P. Wagner, *Das Graduale der St. Thomaskirche zu Leipzig (14. Jahrhundert) als Zeuge deutscher Choralüberlieferung*. I. Band: *Von Advent bis Christi Himmelfahrt, mit einer Einführung in das Gesangbuch* (Publikationen älterer Musik 5; Leipzig 1930). Die Eigenart der deutschen Choralüberlieferung liegt in der Treue, mit der sie an den alten Vortragszeichen und Melodien im Ganzen bis ins 15. und 16. Jh. hinein festhält, jedoch unter charakteristischer Umgestaltung durch Er-

weiterung gewisser Intervalle zu einem „germanischen Choralldialekt“. Vorliegende Veröffentl. erschließt diesen wichtigen Zweig der Choraltradition dem wissenschaftl. Studium durch vollständige Lichtdruckausgabe des Cod. 371 aus dem Archiv des ehem. Augustiner-Chorherrenstiftes St. Thomas in Leipzig. Vermutl. Kopie des Gesangbuches einer Domkirche (Merseburg?), da es die Ölweihe-Gesänge des Gründonnerstags enthält. Zahlreiche Nachträge auf Zusatzblättern, die bis ins 16. Jh. datieren (von W. schon früher teilw. veröffentlicht; s. Jb. 9 Nr. 380; Jb. 11 Nr. 504). Das eigentliche Meßgesangbuch weist folgende Besonderheiten auf: Aufzeichnung der Communio-Psalmodie (noch im 14. Jh.), an Hochfesten auch der Off.-Verse, eines 2. Verses für mehrere Alleluja, zahlreiche Antiphonen zum „Mandatum“, eine Antiphon *Venite, venite* zur Einführung der Büsser am Gründonnerstag, eine stark gekürzte *letania* für den Karsamstag, zahlreiche Antiphonen und 4 *letaniae* für die Bittprozessionen, ein Sequentiar von 85 Nummern usf. Bemerkenswert ist die Angabe der Modalität jedes Stückes durch die alten, in St. Gallen und Einsiedeln gebräuchlichen lat. und griech. Vokale am Rande. Häufig sind auch die Differenzbuchstaben (Konsonanten) beigelegt, selbst bei Stücken ohne Psalmodie. Aus den modalen Bestimmungen sei hervorgehoben: Off. *Iubilare Deo* (29) im II auth. (Lösung der bisher ungeklärten II auth.-Auffassung Frutolfs); Off. *Domine ad adiuvandum* (71) im I auth. notiert, u. zw. in der kürzeren Fassung von Cod. Eins. 121 (p. 158), die nunmehr lesbar wird und die wahrscheinlich auch Frutolf vorlag; Off. *In die solemnitas* (122) als II plag. bezeichnet, in Transposition von a aus notiert, jedoch ohne b-Vorzeichen (das sonst regelmäßig gesetzt zu werden scheint), also faktisch im Klang des Protus bleibend; die Melodie steht zum größten Teil (von *vestrae* bis *et*) einen Ganzton über der Fassung Montp. 215, hat also hier das ständige chromatische b durch Teiltransp. emendiert. Dennoch wird die Melodie in Bewahrung alter Tradition weiterhin dem II plag. zugewiesen. Für Off. *Erit vobis* (123) bietet die Hs. die erste mir bekannte Stütze für die III plag.-Auffassung der Vaticana. Off. *Expectans* (69) steht im II auth. (Vat. 310 III auth.). All. *Christus resurgens* (120) (Vat. 228 I auth.) wird in einer Transposition von a aus mitgeteilt mit wechselndem b-molle und durum und als II auth. bezeichnet. [505]

H. Spanke, *Das Mosburger Graduale* (Zschr. f. rom. Philol. 50 [1930] 582—595). Macht von neuem (nächst D reves, *An. hymn.* 20, 22) aufmerksam auf Clm 156, ein Graduale des 14. Jh., das in mehrfacher Hinsicht bedeutend sei: Als Quelle ersten Ranges für Sequenzen und *Conductus* (Texte und Melodien) und als einzigartiger Fundort von Nachrichten über den Gebrauch von C.-Melodien zur Begleitung von Tänzen und Spielen junger Kleriker in der Kirche (bei Gelegenheit der Wahl des „Schulbischofs“ am Weihnachtsfeste). Sorgfältige Inhaltsangabe; Abdruck der wichtigen Notiz zur C.-Sammlung, die zur Verdrängung der *secularia parlamenta* und *mundane cantiones* dienen soll; Verzeichnis der Sequenzen und C. [506]

Zu diesem Abschnitt vgl. unten Nr. 508, ferner Jb. 10 Nr. 365 (Lehmann).

3 b) Neumenkunde.

G. M. Suñol OSB, *La notation rythmique aquitaine* (Rev. Grég. 14 [1929] 265—268). Zeigt die Entdeckung eines Fragments aquitanischer Notation in der Provinzialbibl. Barcelona an, das die Responsorien und Antiphonen der Apostelfeste enthält (aus dem 10. Jh.). Phototypische Wiedergabe einer Seite. Hebt daran die diastematische Notierung und vor allem die Differenzierung der Neumenzeichen hervor (Verlängerung des *punctum*), wodurch eine „nuance dans leur valeur temporaire“ angedeutet werde. Der Schreiber sei nicht immer sorgfältig. Weitere Darlegung behält sich Vf. für die kommende französ. Ausgabe seiner *Introduction à la Paléographie musicale Grégorienne* vor. [507]

Jos. Hutter, *Notationis bohemicae antiquae specimina selecta* (Prag 1931). Kl. Tafelsammlung zur Notationsgesch. des Choral. Umfaßt 30 Beispiele des

11.—16. Jh., ausschließl. aus tschech. Bibliotheken. Keine einheitl. Schriftschule. Der Herausg. unterscheidet 7 verschiedene Gruppen: „Neumen“ (Typ der alemannischen und süddeutschen Notation), rhombische, gotische, romanische Form, Quadratnotation, sowie 2 Mischformen. Die Hauptgruppen werden in ihrer Entwicklung vom 13.—16. Jh. dargestellt. — Inhaltlich interessiert Taf. III (13. Jh.): Gloria des 3. Tones mit stark ausgeprägtem Tenor h und unruhig bewegter Melodie, beginnend mit dem Motiv des Kyrie XI der Vaticana; Taf. VIII (14. Jh.): *Canticum S. Adalberti* (das älteste geistl. Lied in tschech. Sprache); *Hospodyne pomyluy ny, Jesu Christe, pomyluy ny*; Taf. XX (15. Jh.): *Anae A diebus antiquis* und *Omnium Salvatorem nostrum*; Taf. XXIII (13.—14. Jh.): Teil eines responsorial behandelten Hymnus auf die Dornenkrone. [508]

Jos. Hutter, *Česká notace. Nota choralis* (Veröff. der *Facultas philos. Universitatis Carolinae Pragensis*, XVII; Prag 1930). Abriß der tschech. Neumenkunde unter Beschränkung auf die Notation des 13.—16. Jh. 28 Tafeln des oben genannten Werkes liegen (in anderer Ordnung) bei. Teilweise Übertragung der Beispiele im Text. Im Anhang Angabe der Herkunft der einzelnen Hss. [509]

H. Freistedt, *Die liqueszierenden Noten des gregorianischen Choralis. Ein Beitrag zur Notationskunde* (Veröff. d. greg. Akad. zu Freiburg i. d. Schw. 14 [1929]). Gewinnt auf Grund eingehender etymologischer Studien ein ganz neues Resultat hinsichtlich der liqueszierenden Noten im gregorian. Gesang. Es wurden nämlich in der ma. Gesangspraxis nicht nur Vokale gesungen, sondern auch „Semi-vokale“, d. i. klingende Konsonanten. Diese Tatsache erweist Fr. sowohl aus den Musiktheoretikern wie auch aus ma. Gesangbüchern. Seine scharfsinnigen Beobachtungen haben eine Grundfrage der Choral- und Notationskunde gelöst, u. zw. auf einem methodischen Wege, der auch in anderen Fällen sich als sehr fruchtbringend erweisen würde. (Vgl. Bespr. von P. Vetter OSB im Chorwächter 56 [1931] Heft 2, und vor allem die Einwendungen von L. David in der Rev. du ch. grég. 34 [1930] 163 ff.; 35 [1931] 21—25; 54—58; 74—76). B. E. [510]

Th. Laroche, *Un peu de Paléographie* (Rev. Grég. 15 [1930] 63—71; 104—111; 136—144). Die Quadratnotation der heutigen Choralbücher genügt nicht immer, die reichsten Varianten der alten Neumenzeichen wiederzugeben. L. macht auf Abweichungen beider Notationen bzw. auf die Undeutlichkeit der Quadratnotation für bestimmte Neumen aufmerksam: Der Pes gibt nicht die Variierung in *Pes*, *Pes quadratus* und *Pes quassus* wieder. Die Bivirga und Trivirga ist oft nur durch *Puncta* wiedergegeben, Bistropa und Tristropa kommen gar nicht in Erscheinung. Befürwortet die Herausgabe der greg. Melodien in deutlicherer Notation. Stellt an Hand paläographischer Vergleiche einige Regeln für das Vorkommen der verschiedenen Neumenformen auf, durch die sie wenigstens in den rhythmisierten Ausgaben von Solesmes einigermaßen sicher erkannt und richtig ausgeführt werden können. [511]
Vgl. zu diesem Abschnitt oben Nr. 504 (Wagner).

3c) Einzelne Gesänge.

A. Eizenhöfer, *Der Alleluja-Gesang vor dem Evangelium* (Eph. lit. 45 [1931] 374—382). Sucht mit guten Gründen nachzuweisen, daß die Alleluja und der Vers vor dem Evangelium Überreste eines Responsorialpsalmes nach der alten Weise des responsorialen Psalmengesanges sind und aus der Zeit stammen, da es noch 3 Lektionen gab. Die ältesten Berichte und Tatsachen der verschiedenen Liturgien liefern die Beweise, bes. auch die oriental., aber auch der Aufbau dieses Allelujagesangs in seinem heutigen (wir müssen sagen kümmerlichen) Fortleben. A. M. [512]

Dom. Johner OSB, *Ein in der Vaticana vergessenes Auflösungszeichen?* (Greg.-Blatt 53 [1928/29] 177—181). Im Resp. Grad. *Prope est Dominus* vom 4. Adventsonntag ist nach der Vaticana (S. 20) das b-Zeichen der Kadenz auf Domini bis zum Schlusse ausgedehnt. Ein Vergleich mit ähnlich gebauten Melodien ergibt, daß

statt dessen am Schlusse h stehen muß. — Das h findet sich denn auch im Cod. H 159 von Montpellier (*Pal. Mus. VIII S. 174*) und im Graduale von Pothier S. 22. — Die gleiche Korrektur gilt für die Kadenz auf *Dominus* im Resp. Grad. *Timebunt gentes* vom 3. Sonntag n. Epiph. S. 56 (hier hat auch Pothier S. 61 das h). [513]

F. Cabrol, *Le Pater dans l'Office divin* (Rev. Grég. 16 [1931] 6—19). Spricht auf S. 17 ff. über die Gesangsweise des Pater im monast. Offizium, deren frühestes Zeugnis ein *Monastici cantus compendiolum* von 1506 enthält. [514]

***P. Staquet**, *La Séquence „Victimae paschali“* (Mus. Sacra [belg.] 37 [1930] 35—40). [515]

P. Wagner, *Eine unbekannte Singweise der Pfingstsequenz* (Kirchenmus. Jahrb. 1 [1930] 55—56). [516]

Y. Delaporte, *Une séquence en l'honneur de saint Cheron* (Rev. Grég. 16 [1931] 190—196). *Sequentia de sancto Carauuo martire (Christo laudes exsoluamus dono cuius celebramus*, vgl. *Anal. hymn. XXXVII S. 144*), mitgeteilt aus Cod. 435 der Bibl. Angelica (Augustiner) in Rom a. d. 13. Jh. Die Hs. stammt aus Chartres, vermutlich aus der Abtei Saint-Cheron. Die Sequenz ist nach Text und Melodie den Sequenzen Adams von St. Viktor verwandt, stammt aber nicht von ihm (Entstehungszeit vermutlich ca. 1150). [517]

H. Potiron, *Les messes de Dumont* (Rev. liturg. et mus. 1930, 162—164). Ihr ungregorianischer Charakter. Die Frage, ob es möglich und angebracht sei, sie zu „gregorianisieren“. Jedenfalls sind sie in der Originalgestalt dem Ideal des kirchlichen Gesanges fern. [518]

G. Prado OSB, *Un beau Répons marial* (Rev. du ch. grég. 35 [1931] 1 f.). Teilt aus einem Pergamentblatt der Bibl. des Domkapitels von Léon ein bisher unveröffentlichtes Resp. *Inter filias Iherusalem* mit. [519]

E. Clemens, *Das »Creator alme siderum« in den norddeutschen Diözesangesangbüchern* (CVO Mus. s. 62 bzw. 61 [1931] 85—86). Melod. und textl. Varianten im Vergleich mit der Melodie der Vaticana. [520]

El. Bruning OFM, *Giuliano da Spira e l'Officio ritmico di S. Francesco* (Note d'archivio 1927, 129—202). Will die Kompositionen Julians entgegen dem kritischen Urteil P. Wagners, A. Kienles u. a. und dem panegyrischen von J. E. Weis durch eingehende Untersuchung ihrer Eigenart besser würdigen. Er schickt die histor. Daten über Julians Leben und eine Geschichte des Franziskus-Offiziums voraus, sowie eine Darlegung der Grundsätze einer kritisch-prakt. Ausgabe des Offiziums, die er selbst veranstaltet hat (*Off. et Missa de Festo S. P. N. Francisci etc.*, Tournai 1926). In diesem letzteren Abschnitte finden sich bemerkenswerte Ausführungen über die Bedeutung der liqueszierenden Zeichen in der ital. Notation des 13. Jh., bes. des Cod. Vat. lat. 8737. Vgl. Nr. 510. [521]

El. Bruning OFM, *Der musikalische Wert des Reim-Offiziums zu Ehren des hl. Antonius von Padua* (Greg.-Bl. 55 [1931] 113—119). Die Kunst Julians von Speier verdient es, in ihrer Eigenart und aus ihrer Zeit heraus gewürdigt zu werden; man darf sie nicht am klassischen Stil des greg. Chorals messen. Das Antonius-Offizium (bisher in 2 Ausgaben, Weis 1900 und Felder 1901, von denen keine kritisch zuverlässig) steht an Bedeutung hinter dem Franziskus-Off. zurück. Woher dieser Abstand, ist nicht zu erkennen (Alter des Komponisten? Schülerarbeit? Anonyme Arbeit unter seinem Namen?). [Vgl. oben Nr. 521.] [522]

***C. Rojo OSB**, *The Gregorian Antiphony of Silos and Melody of the Spanish Lamentations* (Speculum 1930, 306—324). [523]

***G. M. Sunyol OSB**, *Els Cants de la Genealogia de Jesucrist* (Vidat cris. 16 [1929] 54—65). Nach Cod. 72 der Bibl. von Montserrat aus dem 11. Jh. [524]

***G. Villier**, *Une généalogie grégorienne* (Rev. St. Chrodegang 1930). [525]

Br. Stäblein, Liturgische Augustinusgesänge (CVO Mus. sacra 61 bzw. 60 [1930] 222—227). Teilt aus Hss. des 13., 14. und 16. Jh. 5 Vesperantiphonen, 2 Hymnen und 2 Magnifikantiphonen zum Fest des hl. Augustinus mit. [526]

Une antienne à refrains „Gervolde fortis“ (Rev. du ch. grég. 34 [1930] 61—64). Antiphon zu Ehren des Abtes Gervoldus von Fontenelle (787—806), der sich um die Gesangspraxis seines Klosters sehr verdient machte („...er lehrte seine Jünger die Melodien des gregorianischen Antiphonale singen“) und später als Heiliger verehrt wurde (Anfang: *Gervolde fortis, pater Fontanellae*). Melodie im Protus: auffällig sind die Vokalisieren, in denen nach jeder Distinktion die bisher syllabisch verwertete Melodie melismatisch wiederholt wird. Die Hs. (angeblich des 11. Jh.) versieht diese Vokalisieren mit rhythmischen Buchstaben (c, t) und der Notiz *pueri*. Abdruck der Melodie S. 61. [527]

Litanies pour les défunts (Rev. du ch. grég. 33 [1929] 137—138). Abdruck der Litanei nach einem Graduale von S. Vaast in Arras aus dem 11. Jh., jetzt Bibl. von Cambrai. [528]

Au Christ, Roi des Saints; anciennes litanies (Rev. du ch. grég. 33 [1929] 169—171). Abdruck aus einem Prozessionale der Brigittinen aus dem 14.—15. Jh. Kurze Litanei für die Rogationstage, interessant durch die Eigenart ihrer Anrufungen und ihre schwungvolle Melodie. [529]

*F. Liuzzi, *L'espressione musicale nel dramma liturgico* (Studi medievali, vol. II, fasc. 1; Torino 1929). Untersucht die gregorian. Reminiszenzen in den Melodien der ma. geistlichen Spiele, speziell die Rhythmik dieser gregorian. Melodieteile. [530]

Cantuale Romano-Seraphicum. Editio altera, aucta ac Caeremoniali necnon Antiphonali Ordinis adaptata (Tournai 1929). Teil I enthält die Regeln und Töne für Rezitation und Lesung. Teil II ist eine reichhaltige Sammlung von Antiphonen, Hymnen, Sequenzen, Litaneien unter ausgiebiger Benutzung der von Solesmes veranstalteten Ausgaben und unter Verwendung der Solesmenser rhythm. Notation. Manches alte liturg. Gut ma., hier speziell auch franzisk. Überlieferung wird durch solche Ausgaben in lobenswerter Weise der gegenwärtigen Praxis zugänglich gemacht und erhalten. — Teil III ist ein franzisk. Rituale. Den wertvollen und für wissenschaftliche Benutzung willkommenen Anhang bildet ein Quellennachweis für sämtliche Texte und Melodien. Die Ausgabe besorgte El. Bruning OFM. [531]

4. Die theoretischen Schriften: Texte, Wortbedeutung u. a.

Th. Gérold, Les Pères de l'Église et la musique (Études d'hist. et de philos. relig. 25. Paris 1931). Stellt in verdienstvoller und lehrreicher Weise von neuem die Aussagen der Väter über Bedeutung und Übung der Musik im kirchl. Leben zusammen, ihre ästhet. und asket. Meinungen, die sie oft im Anschluß an heidn. Philosophie entwickeln; ihre disziplinären Maßnahmen, ihre gelegentl. Vergleiche und Allegorien aus der Musik, ihr Verhältnis zur antik-weltl. Theorie und Praxis; vgl. Quasten Jb. 10 Nr. 198, über den G. in der Fragestellung in mehreren Punkten hinausgeht, nicht aber in der Behandlung gemeinsamer Gegenstände. Führt die Übersicht kursorisch bis ins 12. Jh. durch, indem er die Fortwirkung der Väterdoktrin in den theotet. Schriften des MA verfolgt. [532]

*Franco Amerio, *Il „De Musica“ di S. Agostino* (Bibl. del »Didaskaleion« 4) (Turin 1929). Lobend erwähnt und zitiert von C. Saporiti (Ambrosius 7 [1931] 268). [533]

G. Pietzsch, Die Klassifikation der Musik von Boetius bis Ugolino von Orvieto (Studien zur Gesch. der Musiktheorie im MA. Halle [1929]). Eine auf reichem Quellenmaterial aufgebaute Studie, die uns wieder eine neue Seite der Bedeutung der Musik im ma. Geistesleben aufdeckt. Ma. Musiktraktate sind nicht als Lehr-

bücher im neuzeitlichen Sinne betrachtet, vielmehr geht der Vf. auf die darin niedergelegte Musikanschauung ein. Die Weite des spätantiken und ma. Musikbegriffes wird dargelegt und die Wandlung gewisser musiktheoretischer Begriffe verfolgt. Dabei ist der Zusammenhang mit dem gesamten Geistesleben der Zeit (von 500 bis 1450) nicht außer acht gelassen. Vgl. Jb. 9 Nr. 379. — Vgl. die umfangreiche und fördernde Bespr. von Leo Schrade (Zschr. f. Musikw. 13 [1930/1931] 570—577).

B. E. [534]

*Leo Schrade, *Das propädeutische Ethos in der Musikanschauung des Boethius* (Zschr. f. Gesch. der Erziehung u. des Unterrichts 20 [1930] 179—215; und S.-A. Berlin 1930).

[535]

*Leo Schrade, *Einführung in die Musikgeschichtsschreibung älterer Zeit* (Die Musikerziehung 7 [1930] 5 ff.).

[536]

*Hubert Wolking, *Guidos Mikrologus de disciplina artis musicae und seine Quellen* (Diss. Münster 1930).

[537]

*J. Jeannin, *Guy d'Arezzo et la liquescence* (Rev. Ste Cécile [Paris] 1930, Aprilheft).

[538]

H. Sowa, *Theorie des Motus* (Greg.-Bl. 55 [1931] 152—158; 161—166; 193—197). Handelt einleitend von dem eigentüml. Vergleich Aribos von Freising zwischen Intervallen und Versfüßen: Ganzton = *longa*, Halbton = *brevis* usw., bei A. offenbar eine rein spekulative Betrachtung, die auf der Vorstellung von dem *longum spatium* des Ganztonschrittes und dem *breve spatium* des Halbtons beruht, aber durchaus nicht mensural gemeint ist, wie S. dartun möchte und in seinen Übertragungen praktiziert. — Geht dann auf die verschiedenen *motus*-Formen A.s ein: *M. appositus* (zwei Intervalle mit demselben Mittelton: C D D a), *praepositus*, *suppositus*, *interpositus*, *commixtus*. Zum ersteren druckt er das betr. Kapitel A.s aus Cod. lat. 494 der Stiftsbibl. von Admont ab, wobei ihm in den Konjekturen und Anmerkungen wesentliche Fehler unterlaufen; den größten und folgenschwersten korrigiert er selbst im Nachtrag S. 197 (er las *semitonium trocheicum* statt *semiditonus trocheicus*). — Falsch ist ferner die Interpretation des schrägen *i* im Cod. H 159 von Montpellier als „*acutus*“, die des Liqueszenzzeichens als „hyphen“-Akzent usw.

[539]

*N. Sella, *Estetica musicale in S. Tommaso d'Aquino* (Turin 1930).

[540]

5. Die Persönlichkeiten: Komponisten, Theoretiker.

A. Schmidlin, *Die hl. Cäcilia als Patronin der Kirchenmusik* (Cäcilia-Straßburg 43 [1930] 133—138). Vortrag, gehalten in Colmar am 17. VII. 1930. Die ersten Darstellungen der hl. Cäcilia mit einem Musikinstrument datieren aus dem 14. Jh. Erst in dieser Zeit wird sie wohl auch Patronin der Kirchenmusik. Nähere Veranlassung bot die irrige Erklärung der Festantiphon *Cantantibus organis* mit „Unter Orgelspiel“. In Wirklichkeit soll der Gegensatz des inneren (*in corde*) Gesanges der Heiligen gegen den Klang weltl. Instrumente bezeichnet werden: „Während die Instrumente (zur Hochzeitsmusik) erklangen, sang Cäcilia...“ — Die Cäcilien-Bruderschaft Palestrinas (errichtet 1583), seit 1847 „Akademie“.

[541]

Zum Augustinusjubiläum erschienen folgende Aufsätze über Augustinus und sein Verhältnis zur Musik: La Rass. Mus. 3 [1931] Heft 4 (Grande); Musica d'oggi 7 [1930] Heft 11 (Luciani); Zschr. f. ev. Kirchenmus. 8 [1930] Heft 12 und 9 [1931] Heft 1 (Landgraeber). Siehe auch oben Nr. 533.

[542/4]

*Jos. Lossen-Freytag, *Hildegard und die Musik des Mittelalters* (Musik im Leben 5 [1929] Heft 6/7 und 8/9).

[545]

*W. Weitzel, *Eine deutsche heilige Musikerin* [Hildegard von Bingen] (Der Kirchensänger 29 [1929] Heft 6).

[546]

6. Die Pflegestätten des Choral.

E. Josi, *Lectores, Schola Cantorum, Clerici* (Ephem. liturg. 44 [1930] 282—290). Die Schola Cantorum Gregors ist nicht aus einer Lektorenschule hervorgegangen und diente nicht als obligatorisches Klerikerseminar, sondern war für den lit. Gesang geschaffen. [547]

* **Ant. Auda**, *La Musique et les Musiciens de l'ancien pays de Liège. Essai bio-bibliographique sur la musique liégeoise depuis ses origines jusqu'à la fin de la Principauté (1800)* (Brüssel 1930). Bespr. in der Mus. Sacra (Brügge) 1930, 47 ff. (Charlier). [548]

L. Söhner OSB, *Die Musikpflege im Benediktinerorden* (in: *St. Benedikt und sein Werk*. Zum 1400jährigen Bestehen des bened. Mönchtums. München 1930, 134—139). Kurzer Überblick von den Anfängen des Ordens bis zum 18. Jh. einschl. (Choral, mehrst. Gesang, Orgel). Das 19. Jh. und seine Choralforscher und -reformer werden nicht berührt. Vgl. ergänzend den Artikel von Th. Michels OSB, *Benediktinerorden und Liturgie* (ebd. 26—28), besprochen Jb. 9 Nr. 109. [549]

E. Meyer-Hermann, *Beitrag zur kirchenmusikalischen Praxis im Ausgang des Mittelalters (aus Urkunden eines norddeutschen Stifts)* (Zschr. f. Musw. 12 [1930] 381—383). Teilt aus den Urkunden des Stiftes Hameln einige Stellen mit, die sich auf die Gesangspraxis, die Stellung des Succentors u. ä. beziehen (aus den Jahren 1284—1542). [550]

W. M. Schmid, *Zur Passauer Musikgeschichte* (Zschr. f. Musikw. 13 [1930/1931] 289—308). Übersicht über die am Dom zu Passau und am fürstbischöfl. Hofe im 16.—18. Jh. angestellten Musiker, mit Angabe der urkundlich bezeugten Namen. S. 292—296 Cantoren und Choralisten. [551]

* **O. Ursprung**, *Chorordnung (1616) am Dom zu Augsburg* (Studien z. Musikgesch., Festschrift f. Guido Adler, Wien 1930). [552]

E. Clauß, *Der Choralgesang in den Benediktinerklöstern. Mit besonderer Berücksichtigung der Schulen von Solesmes und Beuron* (SA. aus der Caecilia [Straßburg] 1929 und 1930). Vf. hat in Solesmes, Clervaux, Beuron und Maria Laach dem Gottesdienst beigewohnt und teilt seine Eindrücke hierüber mit. Aus idealen Vorbedingungen kann an diesen klösterlichen Pflegestätten des Choral ein idealer Gesang erwachsen. Schildert die verschiedenen Vortragsweisen, die er in die Hauptgruppen der Solesmer und Beuroner Schule scheidet. Ihm sagt die mehr von persönlichem und seelischem Erlebnisausdruck getragene Beuroner Art mehr zu. — Eine französische Zusammenfassung desselben Aufsatzes unter dem Titel *Les écoles bénédictines* in der Rev. du ch. grég. 34 (1930) 108—112. [553]

7. Geschichte der Choralpraxis (Vortrag, Begleitung).

Max Sigl, *Schrift- und Stilwandel im Choralgeföhle des Spätmittelalters* (CVO Mus. s. 62 bzw. 61 [1931] 278—282). Die Vergröberung der Notation seit dem 14. Jh. bringt eine Zersetzung und Auflösung der alten Melodien mit sich (besser: Die wachsende Entfremdung vom Geist der alten lit. Kunst ist Grund der Dekadenz der Choralschrift und des Choralvortrages). Erst recht fehlt dem 16.—18. Jh. (also schon nicht mehr „Spätmittelalter“) die geistige Haltung und Kraft zu neuen Choralkompositionen. Die „Choral“-Melodien aus dieser Zeit zeigen modernes Modalitätsempfinden, Ungeschick und Willkür der Linienführung, effekt-haschendes Verziern, Alterieren und Mensurieren, Kürzungen des Textes, Ersetzen des Gesanges durch die Orgel. [554]

L. Söhner OSB, *Die Geschichte der Begleitung des gregorianischen Choral in Deutschland vornehmlich im 18. Jahrhundert* (Veröff. d. greg. Akad. zu Freiburg i. d. Schw., Heft 16; Augsburg 1931). Dazu der Aufsatz von Dom. J o h n e r OSB,

Soll man den greg. Choral mit der Orgel begleiten und wie? (Bened. Monatschr. 13 [1931] 418—427). [555]

L. Söhner OSB, *Gregorianischer Choral und Orgel in Deutschland von 1500 bis 1700* (Erster Kongreßbericht der IMG, Lüttich 1930, 208). [556]

L. Söhner OSB, *Die Anfänge des Orgelspiels zum gregorianischen Gesang* (CVO Mus. s. 62 bzw. 61 [1931] 366—370). Die Orgel, anfänglich weltl. Instrument, wird erst im 13. Jh. in der Kirche heimisch, vermutlich im Zusammenhang mit dem Gesang der Sequenzen. Ihre Aufgabe ist nicht Choralbegleitung, sondern alternierendes *Zwischenspiel* (*interpositio organi*); die Orgel übernimmt den Part des Vorsängers, dessen Melodien sie „singt“, dazu auch ganze Chorgesänge zur Entlastung des Klerus. Der wechselseitige Vortrag des Chorals durch Gesang und Spiel erhält sich bis ins 17. Jh. (er ist übrigens in österreichischen Kirchen, so in Kremsmünster, beim Vortrag des Responsoriums der Vesper noch heute zu hören). Erst nach 1600 kommt die Choralbegleitung im eigentl. Sinne auf, und zwar in allen kompositionstechnisch möglichen Formen. Aber bis ins 18. Jh. hinein begegnet die Orgel dem konservativen Widerstand kirchlicher Obrigkeit. [557]

L. Söhner OSB, *Drei Zeremonialien aus dem 17. Jahrhundert* (Kirchenmus. Jb. 26 [1931] 73—75). Teilt aus den Zeremonienbüchern des P. Ägidius Eberhard v. Reitenau aus Kremsmünster, speziell aus dem von 1643, die Bestimmungen über die musikal. Ausgestaltung der liturg. Feste mit. Vorwiegende Verwendung der Figuralmusik; der Choral wird nur an duplex-Tagen und an den Ferien gesungen. [558]

***L. Söhner** OSB, *Die Choralbegleitung in St. Blasien zur Zeit des Fürstabtes Martin Gerbert* (Kirchensänger, Mai 1931). [559]

K. G. Fellerer, *Zur Geschichte der Choralbegleitung im 18./19. Jahrh.* (Greg.-Bl. 55 [1931] 25—35). Zeigt an einigen Beispielen aus französ. und deutschen Orgelbüchern, wie die Choralbegleitung den allgemeinen Prinzipien der Orgelbegleitung unterworfen war und auch deren Stilwandel folgte. — Alternieren von Chor und Orgel. Begleitung der Präfation und des Paternoster. Im 19. Jh. Harmonisieren jedes Tones, Einfügen des Subsemitoniums in Kadenzen. [560]

C. Systematik.

1. Der Rhythmus.

José Antonio de Donostia OMCap, *A propos du nombre musical grégorien de D. Mocquereau et de la chanson populaire espagnole et américaine* (Études Francisc. 42 [1930] 212—218). Will nachweisen, daß Mocquereaus System sich auch im span. und südamerikan. Volksgesang findet. In der lat. Sprache ist der Akzent an sich nicht lang, daher hat die akzentuierte Silbe häufig bloß eine Note, die tonlose Silbe mehrere. Man hat dies irrümlich Akzentuierung nach französ. Weise genannt. Auch im span. Volksgesang ruht der Ton bald auf der Arsis, bald auf der Thesis, weshalb manche meinen, das Volk könne nicht singen, es mache falsche Akzente. Vf. belegt dies durch Beispiele aus dem *Cancionero musical popular español* des Felipe Pedrell, der aus dem Werke Salinas (1515—1590) *De musica libri septem* schöpfte; ferner aus der Liedersammlung Olmedas und anderer Autoren. Beispiele aus Südamerika bietet M. Béclard D'Harcourt, *Méodies populaires indiennes* I (1922). Die span. Polyphonisten haben sich an den Rhythmus der Volksgesänge gehalten, wie sie auch die alte Tradition des Rhythmus des gregor. Chorals beibehielten. So F. Guerrero (1527—1599), *Canciones y Villanescas espirituales*, Juan del Encina (Ende des 15. Jh.) u. a. H. H. [561]

G. M. Suñyol OSB, *Iniciació gregoriana* (Vida crist. 17 [1930]; 18 [1931] in verschiedenen Heften). Klare methodische Darlegung der Theorie des gregorian. Chorals: Notation, Diktion, Tonarten, Psalmodie und Rhythmus. J. V. [562]

J. Vilanova, *La notació del cant gregorià* (Rev. del Centre de Lectura, Reus 11 [1931] 197—203). Bericht über Ursprung und Entwicklung der Notation im Gregorian. Gesang. J. V. [563]

P. Bayart, *Libertés d'inspirations et de notation d'un pieux chanoine du XIII^e siècle* (Rev. du ch. grég. 34 [1930] 144—148). Der *Ludus super Anticlaudianum* des 1286 gestorbenen Adam de la Bassée, Kanonikers an St. Peter zu Lille, enthält eine Reihe weltl. und kirchl. Dichtungen und Melodien. Diese Melodien sind mit Zeichen der mensuralen Notation aufgeschrieben (Hs. der Munizipalbibl. Lille), was den früheren Bearbeiter derselben, Abbé C a r n e l (1858), zu der irrtümlichen Behauptung führte, sie seien tatsächlich nach den Regeln des Franko zu übertragen, so daß man schließen konnte, auch die lit. Stücke (Hymnen, Sequenzen) seien im 13. Jh. mensuriert ausgeführt worden. Eine Nachprüfung zeigt, daß die Notierung zwar in mensuralen Zeichen, aber ganz regellos erfolgt ist. Nur die Sequenzen *Laetabundus* und *Zyma vetus* sind sicher mensuriert zu verstehen. [564]

A. Mocquereau OSB, *Un perfectionnement de détail dans la Chironomie Grégorienne* (Rev. Grég. 14 [1929] 246—254; 15 [1930] 23—28). Die letzte Arbeit des großen Theoretikers und Gelehrten. Sie liegt auf dem Gebiet der Rhythmuspraxis. Sie fragt nach der besten Art der rhythm. Cheironomie für eine rhythmisch vorwärtsdrängende, aus einer Folge von „Hebungen“ bestehende Tonreihe. Das Ergebnis ist, daß man die „Ch. ondulante montante“ anwende, deren graphische Linie aber nicht wie bisher zwischen die Noten zu legen sei, sondern am besten über dem Liniensystem in aufsteigender welliger Kurve angebracht werde, damit der innere Elan der Tonlinie frei und leicht zum Ausdruck gelangen könne. [565]

***P. Vetter** OSB, *Zur Vortragspraxis des gregorianischen Chorals und ihrer historischen Begründung* (Der Chorwächter 1929, 104 ff.). Aus Anlaß der Forschungen und Thesen J. J e a n n i n s. [566]

L. Bonvin SJ, *Der gregorianische Rhythmus nach den Forschungen Dom Jeannins O. S. B.* (Kirchenmus. Jahrb. 1 [1930] 31—47). Referat über J. J e a n n i n s These von der mensuralen und taktgemäßen Ausführung der greg. Melodien. [567]

L. Bonvin SJ, *Dom Jeannins Schrift: „Kurzer Akzent oder langer Akzent im gregorianischen Gesang?“* (Kirchenmus. Jahrb. 25 [1930] 48—56). Zusammenfassung der 1929 erschienenen Broschüre; vgl. Jb. 9 Nr. 392. [568]

L. Bonvin SJ, *Ist die Wiedererweckung der Mensuralrhythmik des gregorianischen Mittelalters durchführbar und wünschenswert?* (Greg.-Blatt 54 [1930] 24—27). Vf. bejaht beides: Durchführbar an Hand der Quellen (?), wünschenswert um der Einfachheit willen. Bietet selbst ein Musterbeispiel für den Schluß des „Credo der Missa de Angelis“ (?) (= Credo III), allerdings ohne Quellen. Ist von der Musikalität und dem Ausdruck seiner „wiedererweckten“ Rhythmik sehr befriedigt. [569]

***J. Jeannin** OSB, *La question rythmique grégorienne* (La Rev. Musicale 11 [1930] Heft 4). [570]

J. Jeannin OSB, *Nuove osservazioni sulla ritmica gregoriana* (Torino 1930). Wendet sich gegen die Solesmenser Theorie vom Gleichwert der Noten und beweist die Existenz von Longa- und Breviswerten im klassischen Choralzeitalter aus Hss. der Pariser Nationalbibl. — Daß ursprünglich 2 elementare Grundzeichen für Länge und Kürze in den Hss. unterschieden werden müssen, steht außer Zweifel. Ebenso sicher ist aber auch, daß um das 12. Jh. der Unterschied in Schrift und Praxis sich verwischt hat. Es muß offen zugestanden werden, daß wir ohne die Solesmenser Theorie praktisch nicht so schnell zur Höhe der Choralreform gelangt wären, wenn sie auch nicht den Anspruch erheben kann, die Ur-Rhythmik gregorian. Gesanges darzustellen. B. E. [571]

J. Jeannin OSB, *Proportionale Dauerwerte oder einfache Schattierungen im gregorianischen Choral* (Greg.-Blatt 54 [1930] 129—135). Vertritt wiederum gegen Solesmes seine These von den rhythmischen Zeichen als proportionalen Dauer-

werten. Zieht u. a. die Übereinstimmung der rhythmischen Hss. und die Aussagen der Theoretiker (letztere immer ohne Stellenangabe, also schwer nachprüfbar) heran. Ich halte z. B. die Übersetzung von: *Quidquid in modulatione suave est, numerus operatur per ratas dimensiones vocum* durch: „Was immer in der Taktmäßigkeit angenehm ist, der Rhythmus bewirkt es durch die festbestimmten Dauerwerte der Töne“ für falsch. Es handelt sich hier um die Melodiebildung, die durch die gut gemessenen Intervalle angenehm wird. J. teilt, da er auch die Aufzeichnung syllabischer Stücke mit Virga und Punctum ohne rhythmische Zeichen als mensuriert auffaßt, einen Tropus *In Jerusalem tua virtute* aus Ms. 1118 der Bibl. Nat. Paris in metrischer Übertragung mit. [572]

*G. Bas, *Über die mensurierte Ausführung der jambischen Hymnen der ambrosianischen Liturgie* (Mus. Div. 17 [1929] Heft 7/8 und 11/12). [573]

*J. Jeannin OSB, *La scansion mesurée des hymnes ambrosiennes* (La Trib. de S. Gervais 1929, 115—117). [574]

C. Saporiti, *A proposito di ritmo nel canto degli inni ambrosiani* (Ambrosius 6 [1930] 63—64). Abt A. Amelli teilt dem Vf. seine Meinung über den Fragepunkt mit. Die Hymnen mit jambischen Texten sind nach seiner Ansicht nicht streng metrisch ausgeführt worden, obschon der Rhythmus des Textes sich naturgemäß in den Melodien durch einen „semplice leggero influesso“ äußert. Diese „freie“ Ausführung sei mindestens seit dem Mailänder Aufenthalt Guidos von Arezzo (zwecks Einführung seiner Neuerungen in den ambr. Gesang) sicher und sei in der Domkirche immer gepflegt worden. — Zu sämtlichen Aussagen macht die Redaktion S. 64—70 berechnete kritische Anmerkungen. Sie zieht vor allem die Wirksamkeit Guidos bzgl. der Hymnen in Zweifel, ferner die Behauptung einer ununterbrochenen Tradition der Gesangspraxis seit dem 10. Jh. Die alte Art des Hymnengesanges sei nach dem Zeugnis des hl. Augustinus die rhythmische gewesen. Heute werden in vielen mailändischen Kirchen das *Tantum ergo* und andere Hymnen gleichfalls „a tempo“ gesungen. Nur das Domkapitel singt sie im Gleichmaß, u. zw. nach authentischer Aussage des Can. Garbagnati auf dessen Veranlassung. Vorher war auch hier eine andere Vortragsart in Geltung. Garbagnati aber hatte seine Vortragsweise einfach von Dom Pothier übernommen. Die alte Vortragsart bezeugt Abt Amelli selbst in älteren Aussagen bzw. Schriften. [575]

D. Cantù, *L'Andamento tipico giambico degli Inni Ambrosiani* (Ambrosius 7 [1931] 21—26). Spricht sich gegen die von G. Bas in Mailand eingeführte strenge Mensurierung der Hymnen im $\frac{3}{4}$ -Takt aus. Es muß eine Abwägung der langen Silben im Versganzen möglich sein. Reichere Melodien dürfen keine Diminuierung erfahren. — Vgl. oben Nr. 461. [576]

L. Bonvin SJ, *Des hl. Augustinus Beiträge zur Kenntnis der Hymnen-Rhythmik. Der Rhythmus der Hymnen und Sequenzen* (Greg.-Bl. 55 [1931] 120—124). Das Zeugnis des hl. A. über die Dauerwerte im Hymnus *Deus creator omnium* in *De musica* und den *Confessiones*. Glaubt mit Jeannin bei Beda dieselbe mensurierte Vortragsart bezeugt zu finden. Für die Sequenzen des 12. und 13. Jh. sei sie durch ein Graduale französ. Herkunft gleichfalls außer Zweifel gestellt. Vgl. Nr. 578. [577]

C. Saporiti, *L'andamento metrico degli inni Ambrosiani è insegnato da Santo Agostino?* (Ambrosius 7 [1931] 267—275). Weist in überzeugender Form darauf hin, daß Aug. in *De musica* nur vom Rhythmus, nicht aber vom Gesange sprechen will, dem er ausdrücklich sechs weitere Bücher hatte widmen wollen. Die berühmte Stelle über den Hymnus *Deus creator omnium* (*De mus.* VI 2) spricht nur vom schulgemäßen Rezitieren (*pronuntiare*), nicht vom Gesang (*cantare*) des Verses. Als Beweis für den metrischen Vortrag der ambros. Hymnenmelodien schaltet hinfür diese Stelle, genau genommen, aus. [578]

L. Bonvin SJ, *In Betreff des musikalischen Akzents des gregorianischen Gesanges* (CVO Mus. s. 62 bzw. 61 [1931] 401—403). Tritt noch einmal für den

metrisch-dynamischen Akzent und den Takt rhythmus des Chorals ein. Wendet sich gegen „überschwengliche“ Epitheta für den Choral. [579]

Rud. Steglich, *Die elementare Dynamik des musikalischen Rhythmus, oder: Der musikalische Rhythmus als elementarer Kraftverlauf* (Leipzig, o. J.). Das kl. Buch veranschaulicht den Rh. als Kräftespiel von Trieb- und Schwerkraft; charakterisiert überaus treffend und in bildhafter Sprache dessen Hauptformen vom ma. deutschen Choral bis zur Musik unseres Jh. (Übergang vom „Blockrhythmus“ zum „Akzentrh.“). Der greg. Choral wird nicht einbezogen, weil man ihm „mit neuzeitlichen Bewegungsbegriffen nicht beikomme“. Dennoch glaube ich, daß der kundige Leser auch zur Erfassung des Bewegungsvorganges im greg. Choral angeregt werden kann, den man in seiner elementaren Spannkraft als linearen Wellenrh. bezeichnen möchte, im Gegensatz zur massiven Vorstellung des „Melodieblockes“ und zur statuarischen des Verstärkungsakzentes. [580]

2. Die Kompositionsgesetze (Ästhetik).

H. Reichenbach, *Formenlehre der Musik; 1. Buch: Die singende Form; 1. Teil: Theoretische und historische Grundlagen* (Wolfenbüttel 1929). Diese Formenlehre will über die schulgemäße Aufzählung der histor. Kompositionsformen und die Darstellung ihrer Gesetze hinausgehen und zur Erfassung der großen Gestalt-Tradition vordringen, die den überlieferten Formen innewohnt, und will so dem elementaren mus. Bewegungsvorgange nahekomen. Die „melodischen Urgestalten“ sieht R. in den 8 Modi des Chorals, insofern sie sich in den 8 psalmischen Formeln verkörpern (R. wählt nicht die einfache, sondern die reichere Introituspsalmodie als Beispiel). Das mus. Geschehen besteht im Melodiebeginn von unten, häufig vom Grundton her (*Initium*), dem Ruhen auf dem Tenor bzw. seinem Umspielen und dem Schluß auf der Finalis. Alle Formen des Chorals und der noch an die alten Modi gebundenen Mehrstimmigkeit sind nur Erweiterungen dieser Urgestalt. — Mit gewissen Vorbehalten folgt man dem Vf. gerne in dieser These. Im einzelnen wird man an manche seiner Auffassungen ein Fragezeichen setzen. Ungenau und falsch sind fast alle seine rein histor. Angaben und die Beschreibung der Choralpraxis. So begegnet man vor allem S. 19 ff. auf Schritt und Tritt völlig unzutreffenden Sätzen (Verhältnis der griech.-römischen zur ma. Tonartenlehre). Ganz unzulänglich ist ferner die Wiedergabe der Choralbeispiele. Sie werden (mit wenigen Ausnahmen) einfach in runden Notenköpfen notiert, ohne Berücksichtigung der gerade melodisch so wichtigen Neumenunterschiede; Tristrophen, Bistrophen, Pressus usw. werden ganz unterdrückt und durch einen einzigen Notenkopf dargestellt, der sich in nichts von den anderen unterscheidet. Der Hymnus *A solis ortus cardine* wird ohne Quellenangabe in einer spätm., nicht in der Originalfassung herangezogen. Häufig fehlt die nähere Bezeichnung der Stücke, aus denen Beispiele gewählt wurden (die Angabe der Psalmstelle genügt dafür nicht), so daß dem Unkundigen ein Rekurs auf das Original unmöglich ist (S. 55 f.). Richtig, wenn auch nicht neu, ist die Beobachtung der pentatonischen Struktur der meisten Choralstücke. Die Aufstellung der pentaton. Haupttöne für die einzelnen Tonarten bedarf aber wieder einiger Einschränkungen. So war den Stücken der 3. Tonart ursprünglich der sicher nachweisbare, nicht nur vermutete Tenor h eigen. Das starke Auftreten des F als Reperkussion in Melodien des 4. Tones wird erwähnt, aber nicht einbezogen. Die Tatsache der Modulation und der Doppeltenores ist unberücksichtigt geblieben. Das Ausscheiden der Tristrophen usw. in der Notierung läßt auch gegen die Ergebnisse der Zählentabellen S. 33 f. Mißtrauen hegen. — Gut sind hingegen manche Beobachtungen der melod. Eigenart des Chorals: Zusammenhang von tonartl. und melod. Verhalten, zentrale Bedeutung der Reperkussion, Motivlosigkeit, „Zum-Schluß-Treiben“ der Melodien (das allerdings im Choral gerade nicht für den

Aufbau des Melodieganzen gilt — melod. Höhepunkt meist schon im Verlauf der Melodie —, und nicht nur melodisch, sondern vorwiegend rhythmisch erfolgt) usf. [581]

H. Halbig, *Kleine gregorianische Formenlehre* (Kassel 1930). Für die Hand des Studierenden bestimmt. Nach trefflichen Bemerkungen über Geist und Vortragsart des Chorals und einem ganz kurzen geschichtl. Überblick über seine Anfänge, seine Entwicklung, seine Notation, bietet das kleine Heft gut gewählte Beispiele für die verschiedenen Formen: Rezitativ, Psalmodie, Antiphon (Offizium und Messe), melismatische Formen des Kyriale, Responsorien (Off. und M.). 4 Tafeln mit Notationsbeispielen. Erläuterungen charakterisieren jeweils die Eigenart der betr. Kompositionsform. — S. 5 ist der Ausdruck „Messensatz des Alleluja“ unverständlich. [582]

Bas. Ebel OSB, *Von inneren Baugesetzen des gregorianischen Chorals* (Programmschrift der Internat. Ges. für Erneuerung der kath. Kirchenmusik hg. von Franz Baum; Frankfurt 1930, 31—35). Kennzeichnet die melodische und stilistische Eigenart des Chorals und seine Funktion innerhalb der liturg. Handlung. [583]

***Dom. Johner OSB**, *Von der Eigenart des gregorianischen Chorals* (Kultur und Schallplatte 1 [1930] Heft 4). [584]

E. C[laß], *Die Rolle des Choralgesanges bei der „liturgischen Gradatio“* (Cäcilia-Straßburg 44 [1931] 61—64; 84—87; 129—132). Bespricht im Anschluß an einen Aufsatz von Fr. Stoeck in der Liturg. Zschr. 1930 (vgl. Jb. 10 Nr. 461) die Gradatio durch musikalische Steigerung (das Karsamstag-Alleluja, die dreifache benedictio in der Allerheiligen-Litanei bei Erteilung der Weihen, das *Christus factus est* am Schluß der drei Trauermetten u. a.). [585]

***Virgili**, *Le formule gregoriane* (Boll. Cecil. 1930, Dez.-Heft). Untersucht die typischen „wandernden“ Melodieformeln (formule emigranti) nach Stil, Modalität, Vorkommen usw. [586]

Dom. Johner OSB, *Über Schlußbildung im gregorianischen Choral* (Greg.-Blatt 54 [1930] 110—117; 141—143; 154—158 u. Forts.). Untersucht die häufige Schlußbildung „von unten nach oben“ im Choral, u. zw. zunächst nur unter Berücksichtigung der Hauptschlüsse und unter Heranziehung des Kyriale, Antiphonale und Graduale Vaticanum. Mit Ausnahme subsemitonaler Rezitationen und weniger Fälle aus dem Tritus plagalis erscheint immer die Ganztonstufe unter der Finalis. Zu den gen. Fällen aus dem III plag beachte man indessen folgende Nr. Für das Agnus IV, das Kyrie ad lib. VIII, die Antiph. *Benedicta sit* und die Com. *De fructu* ist nachgewiesen, daß sie ursprünglich in der Schlußkadenz den Ganzton unter der Finalis hatten. Infolgedessen schwankte auch ihre modale Beurteilung (III plag oder IV plag?) (vgl. auch Bomm, *Der Wechsel der Modalitätsbestimmung* usw. 1929 [s. Jb. 9 Nr. 404], 99, 187 u. a.). — Die Schlußformen sind: Pes auf der letzten Silbe, Biegung nach oben oder Pes auf der vorletzten Silbe, Pes auf der letzten Akzentsilbe, Pes auf der drittletzten unbetonten Silbe, syllabische Auflösungen des Pes. [587]

H. Potiron, *La note „sensible“* (Rev. Grég. 15 [1930] 29—35; 49—62). Schlüsse mit Leitton sind dem greg. Choral ursprünglich unbekannt. Erst seit dem 13. Jh. treten sie unter dem Einfluß neueren modalen Empfindens auf, bald sogar unter Alteration bisheriger Ganztonstufen. Bestimmte Fälle aus dem Tritus plagalis, in denen im Graduale Vaticanum aufwärtsführende Halbtonschlüsse stehen, sind als verderbte Fassungen nachweisbar. Ursprünglich stand hier ebenfalls der Ganzton, trotz der traditionellen Zuweisung des betr. Stückes an den III plag. Erst die spätere Theorie bringt entweder die Änderung in den Halbtone mit sich oder die Versetzung des Stückes auf die Stufe G und in den IV plag. (das Schwanken des Urteils ist schon im 10. Jh. zu beobachten). — Andere Fälle aus dem Deuterus

auth. oder plag. in der Vaticana (Teilschlüsse im Halbtonschritt) erklären sich als spätere Fassungen; sie rühren aus dem Wechsel des Tenors h nach c und E nach F her. — Einzeluntersuchung ausgewählter Fälle. [588]

*Z. Jachimecki, *Symbolismus in der Motivik des ersten gregorianischen Credo* (Studien zur Musikgesch., Festschr. f. Guido Adler, Wien 1930). [589]

3. Die Tonarten.

A. Gastoué, *Über die 8 „Töne“, die authentischen und die plagalen* (Kirchenmus. Jahrb. 25 [1930] 25—30). Referiert über die These der oriental-syr. Herkunft der 8 Kirchentonarten. Vgl. oben Nr. 445 f. [590]

*A. Gastoué, *L'antiquité des modes et motifs liturgiques* (Rev. Sainte-Cécile, August 1931). [591]

*P. Wagner, *Mittelalterliche Tonartenlehre* (Studien z. Musikgesch., Festschrift für Guido Adler, Wien 1930). [592]

*J. Krohn, *Tonaler Charakter gregorianischer Rezitative* (ebd.). [593]

Ant. Audæ, *Les modes et les tons de la musique et spécialement de la musique médiévale* (Brüssel 1931). Vgl. dazu J. Jeannin OSB, *L'origines des modes grégoriennes* (Rev. du ch. grég. 35 [1931] 97 f., 137 f., 167 f.). — Die 8 gregor. Tonarten sind nur z. T. den antiken verwandt. Zwar kann man bei einigen auf ihren Ursprung in der griech. Musik schließen; die meisten jedoch haben offenbar in der hebr.-oriental. Musik ihre Heimat. — Das Mißverständnis der antikisierenden ma. Theorie. — „Das Buch bleibt für immer ein wesentlicher und bedeutender Beitrag zur Geschichte der Kunst“ (Jeannin). [594]

D. Der Choral in der Gegenwart.

1. Die Choralwissenschaft.

Fr. Ludwig †, *Die Erforschung der Musik des Mittelalters*. Festrede im Namen der Georg-August-Universität zur Jahresfeier der Universität am 4. Juni 1930 gehalten (Göttingen 1930; s. auch: Mitteil. des Göttinger Universitätsbundes 12 [1930] 1—30). Der leider zu früh der Wissenschaft entrissene bedeutende Forscher und Gelehrte gibt in dieser 4 Monate vor seinem Tode gehaltenen Festrede eine gedrängte, stets treffend charakterisierende und zuverlässige Übersicht über die im 18. Jh. einsetzende Erforschung der ma. Musik. Er behandelt vor allem sein eigenes Spezialgebiet, die Mehrstimmigkeit, aber auch die Studien und Forschungen auf dem Gebiete des gregorian. Chorals (M. Gerbert, Solesmes, die Plainsong Society, die Freiburger Gregorian. Akademie). [595]

L. David OSB, *Le seul auteur des »Mélodies grégoriennes«* (Rev. du ch. grég. 35 [1931] 87—90). Wendet sich gegen die Behauptung R. Aigrains, daß die *Mél. grég.* die Zusammenarbeit von Dom Pothier und Dom Jausions zu verdanken seien, mithin die Zeichnung durch Pothier allein eine Unehrllichkeit bedeute. Die *Mél. grég.* fußen zwar auf einem gemeinsam verfaßten Promemoria, sind aber in ihrer endgültigen Gestalt ausschließlich P.s Werk. [596]

*Jos. Gmelch, *Raymund Schlecht, sein Lebensgang, sein Wirken und seine schriftstellerische Tätigkeit, nach zumeist ungedruckten Quellen dargestellt* (Eichstätt 1931). [597]

Das Novemberheft 1929 des Cäcilienvereinsorgans *Musica Sacra* (60 bzw. 59 [1929] 299—315) ist dem Andenken Karl Weinmanns und der Würdigung seines Lebenswerkes gewidmet. S. 305—309 schreibt Max Sigl über *Dr. Weinmanns musikliterarisches Lebenswerk*. [598]

K. G. Fellerer, *Hermann Abert* (* 25. 3. 1871. † 13. 8. 1929) (Jahresber. über d. Fortschr. d. klass. Altertumswiss. 56 [1930] 1—12). [599]

Zum Tode Dom André Mocquereaus (18. Jan. 1930): Die Bibliographie

liturgique der Rev. Grég. 1930 zählt unter Nr. 178—202, 270—279, 372—373, die Bibliographie für 1931 unter Nr. 74 und 75 eine Reihe von Nachrufen, Kritiken, Würdigungen über M. auf. Ergänzend seien angefügt: *Arte cristiana* 18 [1930] 119 ff.; *Rev. Mus.* 10 [1930] Heft 8 (Potiron); *CVO Mus. sacra* 61 bzw. 60 [1930] 182—186 (Johner); *Der Seelsorger* 6 [1930] 285 ff. (Koch). — Einen Nachruf zum 1. Jahrestag seines Todes widmet ihm J. Gajard OSB in der *Rev. Grég.* 16 [1931] 1—6. [600/5]

L. Bonvin SJ, *Choralia-Lesefrüchte* (Greg.-Blatt 54 [1930] 4—7). Zitiert aus der *Rev. Grég.* 1926, Sept.-Okt.-Heft, die Darstellung Mocquereaus vom Kampfe um die rhythmischen Zeichen und von den Gründen ihrer teilweisen „Unterdrückung“ in den rhythmisierenden Ausgaben, schließlich noch von der Gegnerschaft Pothiers gegen den Plan der *Paléographie musicale*. Möchte diese „Lesefrüchte“ auf die Kontroverse Jeannin — Mocquereau anwenden. [606]

H. Bessler, *Friedrich Ludwig* † (*Zschr. f. Musikw.* 13 [1930/31] 83—91). Warmempfundener, trefflich die Lebensidee und Lebensarbeit dieses selbstlosen Forschers und lauterer Menschen widerspiegelnder Nachruf. Im Anhang eine vollständige Übersicht der Veröffentlichungen L.s. [607]

J. M. Müller-Blattau, *Dem Andenken Friedrich Ludwigs* (Kassel 1930). 1. Das Leben. 2. Der Forscher und Lehrer. 3. Das Werk. [608]

H. v. Lassaulx, *Domkapitular Prof. Dr. Mathias in Straßburg. Zum 60. Geburtstag* (Köln. Volksztg. 72 [1931] Nr. 331 vom 16. Juli). Übersicht über das Wirken des verdienten Choralisten und Kirchenmusikers. [609]

Zum Tode des Prof. Dr. Peter Wagner (17. Okt. 1931) erschienen Nachrufe und Würdigungen in folgenden Zeitschriften: *Chorwächter* 1931, Heft 11 (Vetter); *Zschr. f. Musikw.* 14 [1931/32] 65—66 (Wolf); *CVO Mus. s.* 62 bzw. 61 [1931] 451—453 (Sigl); *Lit. Zschr.* 4 [1931/32] 70—72 (Halbig); *Ben. Monschr.* 14 [1932] 35—38 (Johner); *Cäcilia* (Straßburg) 45 [1932] 18—20 (J. V.). [610/5]

2. Die praktische Choralpflege.

Canonia Claustro-neoburgensis, Matutinale ad Triduum sacrum Majoris Hebdomadae. Verba psalmodum melodiis concordavit et adornavit C. N. (Klosterneuburg 1929). Bietet den Text der Psalmen für die 3 Kartags-Metten („Pumpermetten“ nennt sie nach österreich. Brauch der beigelegte Prospekt), zum praktischen Gebrauche mit der jeweiligen Psalmmelodie, unter genauer Abtheilung der Mittel- und Schlußkadenzen nach Art der bekannten Vespéralien usw. deutscher Choralverlage. — Auf S. 8 stimmt die Textunterlegung des Initiums nicht. Auf S. 14 ist das Initium des 8. Tones zu einem Melisma auf der Silbe Quam zusammengezogen, was unzulässig ist. Der Tenor wechselt willkürlich. Für VIII c ist a, für VIII g ist b, für VII c ist g gewählt usw. — Die Antiphonen werden nur im Wortlaut, ohne Melodien, abgedruckt. [616]

H. Halbig, *Geistliche Musik bis zum Ausgang des 16. Jahrhunderts* (Musikal. Formen in histor. Reihen; Spiel- und Singmusik für den Unterricht und für das häusliche Musizieren, hg. von H. Martens, 5. Band; Berlin-Lichterfelde, o. J. [1930]). Der heutige Musikunterricht an den Schulen zieht auch die ma. Musik gern in seinen Bereich. Das vorliegende Heft will dazu eine Auswahl guter Beispiele bieten. Sie umfassen: Gregorianik, geistliches Lied, lit. Drama, Organum, Diskantus, Motette und polyphone Messe. Dem Ganzen wie jedem einzelnen Abschnitt wird eine kurze Charakterisierung vorausgeschickt. Die Beispiele aus dem greg. Choral werden in 2 Abschnitten dargeboten: Offiziumsgesänge, Meßgesänge. Der 1. Abschnitt enthält zwei einfache, eine feierliche Antiphon, 1 Responsorium, 1 Hymnus und schließlich das *Gloria laus* vom Palmsonntag, der 2. Abschnitt bietet einen Introitus, ein Graduale und eine Sequenz. Alle Stücke werden übersetzt, dann in Quadratnotation und schließlich in Übertragung mitgeteilt. So ist alles getan, dem Schüler

eine richtige (wenn auch nur flüchtige) Kenntnis des altkirchlichen Gesanges zu vermitteln. Die Einführungen zu Abschn. 1 und 2 bedürfen hie und da noch der Verdeutlichung; einiges ist mißverständlich, anderes zu schwierig ausgedrückt. [617]

B. Gatterdam OSB, *Kurzgefaßte Einführung in den Choral* (Grüssau 1930). Eine kleine Schule von nur 27 Seiten Text, praktisch für einfache Chorsänger, enthält die Hauptangaben über Begriff des Chorals, Notenschrift, Tonarten, Rhythmus und Vortrag. Zu wünschen wäre, daß der verdiente Vf., der sich i. a. an die Schule von D. Johner anschließt, auch in der Einteilung und Erklärung der Neumen ihm folgte; seine eigene ist ungenau und z. T. unrichtig. — Eine Frage: Warum schleppen alle Choralschulen den Ballast der Solmisations-Benennung der Tonstufen mit sich herum? Im MA, u. zw. erst seit dem 11. Jh., war dieselbe lediglich Hilfsmittel für die Transposition — und schon damals ein Martyrium für die Lernenden. Die eigentliche *ma. Ton*-bezeichnung ist die einfache Buchstabenreihe ABCD...abcd usw. Daher c-, nicht do-Schlüssel, F-, nicht Fa-Schlüssel. Der histor. Zusammenhang mit unserer neuzeitlichen Tonbezeichnung wäre dann gewahrt, und das Erlernen wäre leichter. — Das Büchlein ist recht zu empfehlen. [618]

***Knud Peters**, *Den Gregorianiska Sangen; en Kortfattet Orientering i Gregorianiska Koralens Liturgiska och Musikaliska Värld* (Stockholm, o. J. [1931]). [619]

K. G. Fellerer, *Choral und altklassische Polyphonie im Lichte des Problems: Liturgie und Kirchenmusik* (Greg.-Blatt 54 [1930] 97—105). Im *Motu proprio* Pius' X. sind der Choral und die klassische Polyphonie des 16. Jh. als die kirchliche Musik besonders hervorgehoben. Dennoch sind diese beiden Arten gottesdienstlicher Musik nicht in gleicher Weise der Liturgie verbunden. Der Choral steht mit ihr in einer geistigen und stilistischen Einheit. Die Polyphonie aber und alle anderen Stile haben nur ornamentale Bedeutung ihr gegenüber. Ihr Verhältnis zum Geist der Liturgie ist Maßstab ihrer „Kirchlichkeit“. Die klassische Polyphonie steht ihm durch Maß und Weihe des Ausdrucks von all diesen am nächsten. Mit Verwendung gregorian. Tenores und Motive ist es also nicht getan. — Die Stileinheit von Choral und Liturgie verlangt für die Ausführung des ersteren möglichst große Stilleinheit ohne jede Veränderung und „Verschönerung“, also auch ohne Orgelbegleitung. [620]

O. Ursprung, *Gesetzmäßigkeiten in „Kirchenstil“ und Zeitstil* (Programmschrift der Internat. Ges. f. Erneuerung d. kath. Kirchenmusik, hg. von Franz Baum, Frankfurt 1930). Berührt das gleiche Probleme wie vorige Nr., aber ohne eigentliche Klarheit. Der Choral und die klass. Polyphonie sind darum die Norm kirchlicher Musik, weil beide der Liturgie verwandt sind, der Choral kraft „eingeborener“ Verwandtschaft, die Polyphonie als „blutsverwandt“ (?) mit der Liturgie (letztere Art der Verwandtschaft rühre daher, daß sowohl Musik als Liturgie im 16. Jh. aus den gleichen humanistischen Stilprinzipien heraus zur Stilvollendung gelangt seien [?]). — Für die anderen Stilperioden empfiehlt U. die Scheidung in kirchliche, allgemein-geistliche und weltliche Musik. So gelange man zur Formulierung der *differentia specifica* des „Kirchenstils“. Die Einführung des Neuen geschehe von der weltlich-musikalischen und persönlichen Seite her; erst nach einem Prozeß der Abklärung finde es seinen Weg in die kirchliche Musik, indem es sich der Liturgie anpaßt, die als das „Allgemeingültige“ charakterisiert wird (ist dies immer der historische Gang?). Darin liege das Wesen des Kirchenstils. Wenn dieser sich mit liturgisch-rubrizistischer Korrektheit verbinde, so komme praktisch verwertbare Kirchenmusik zustande. — Wendet diese Erkenntnis (die m. E. unzulänglich bleibt) auf die moderne Musik an. [621]

Jod. Kehrer, *Choral und liturgisches Empfinden* (Greg.-Blatt 54 [1930] 17—23). Beklagt die unwürdige Ausführung des Chorals, bes. bei melismatischen Stücken, in den meisten Kirchenchören. Abhilfe wird nicht durch Wiederaufnahme medizäischer

Kürzungen erreicht (gegen Kreitmeier SJ), sondern durch allmähliche Schulung der Sänger unter Einführung in den Geist der Liturgie. Führt als Beispiel eine Pfarrei an, die schon 1900 bis zum vollständigen Choralhochamt und zur Beteiligung des Volkes am Gesange gelangte. [622]

F. Böser OSB, *Der Kultcharakter des gregorianischen Chorals* (Bened. Monatschr. 13 [1931] 320—327). Der Kultcharakter resultiert aus der engen Verbindung von Melodie und Kultwort. Gemeinschaftsfrömmigkeit, Einfachheit, Stilleinheit des Chorals. Der Ch. als Schlüssel zum Verständnis des lit. Wortes. [623]

**Die Tonkunst im Heiligtum. Die Erlasse Pius' X. und Pius' XI. über Liturgie und Kirchenmusik. Von der Heiligen Ritenkongregation approbierte deutsche Übersetzung durch Mönche der Abtei Grüssau* (Regensburg 1930). [624]

Die *Bibliographie liturgique* der Rev. Grég. 15 (1930) nennt unter Nr. 338—344 mehrere span. Stimmen zum Jubiläum des *Motu proprio* Pius' X. und zur *Constitutio Apostolica* Pius' XI. [625]

B. Reiser OSB, *Die Kernpunkte der Constitutio „Divini cultus“ Pius' XI.* (CVO Mus. sacra 61 bzw. 60 [1930] 263—267; 314—318; 343—349; 379—391). Vortrag, gehalten auf der 24. Gen.-Versammlung des ACV in Luzern, 15. VII. 1930. Verbreitet sich eingehend über die 3 Hauptpunkte der Constitutio: Liturgie, Choral, Kirchenmusik, deren Wesen und die sie betr. näheren Bestimmungen. Der wichtigste Abschnitt ist der über die Orchestermessen. R. erläutert den betr. Passus der Constitutio als Verbot der Orchestermusik im liturg. Gottesdienst. Für diese Auffassung hat er sich die ausdrückliche Approbation des Papstes geben lassen. Die Orchestermesse muß demnach abgeschafft werden. — Desgl. im Chorwächter 1930 u. a. [626]

J. Hatzfeld, *Die Apostolische Konstitution Pius' XI. über Kirchenmusik* (Theol. u. Glaube 22 [1930] 465—475). Hebt mit Besonnenheit und Nachdruck die wichtigsten Forderungen hervor. Warnt vor übertreibenden Schlußfolgerungen bzgl. eines angeblich völligen Verbotes der Orchestermesse bzw. moderner Musik überhaupt (was aber nach Reiser's Angaben in vor. Nr. schon z. T. hinfällig ist). [627]

Bruno Spors SJ, *Muzyka kościelna według woli Kościoła* (*Die Kirchenmusik nach dem Willen der Kirche*) (S.-A. aus der Zschr. „Mysterium Christi“ Kraków 1931). Vf. hat es sich zur Aufgabe gemacht, die wichtigsten Vorschriften der Kirche über den Kirchengesang und die Kirchenmusik anzugeben und zu erklären. Er will dadurch den „Rectores ecclesiae“, die doch für alles das, was in ihrer Kirche vorgeht, verantwortlich sind, die Orientierung erleichtern. — In der Einleitung erklärt er Begriffe wie: „Kirchenmusik“ und „Religiöse Musik“, wobei er mit Recht hervorhebt, daß die bloße „Schönheit“ eines Tonstückes und seine Aufführung noch nicht genügen, um dieses zur Kirchenmusik zählen zu können. Von allen Künsten steht die Musik der Liturgie am nächsten. Vf. weist dann auf das Ziel der Kirchenmusik hin und bemerkt dabei, daß diese nicht für den Gottesdienst, sondern für den Menschendienst bestimmt wäre, wenn ihr Hauptzweck nur in der subjektiven Erbauung läge. Er geht vom *Motu proprio* aus und bespricht dann die drei grundsätzlichen Eigenschaften der Kirchenmusik: Heiligkeit, wahre Kunst und Allgemeinheit. Nachher behandelt er die wichtigsten Stile der Kirchenmusik; die Entwicklung des Chorals überhaupt, die medizinischen Ausgaben des Graduale, die Arbeiten der Benediktiner von Solesmes, den privilegierten Platz, der diesem Gesange in der Liturgie und den Erlassen Pius' X. und Pius' XI. eingeräumt wird, die vom Welt- und Ordensklerus und ganz besonders von den Geistlichen, die zum Choroffizium verpflichtet sind, ein gründliches Studium dieses Gesanges fordern. Die Päpste empfehlen ihn auch der Schuljugend, den Mitgliedern kirchlicher Bruderschaften, überhaupt allen Gläubigen. Dann weist Sp. auf die Hauptquelle der Abneigung gegen den Choral: man kennt nämlich keinen guten Choralvortrag. Schließlich bringt er noch einige Aussprüche hervorragender Musiker über den

Choral. Die nächsten Zeilen widmet er der klassischen Polyphonie und gibt die Gründe an, die für eine Bevorzugung der kl. Polyphonie vor der modernen Musik sprechen. Vf. gesteht, daß er nicht die Absicht habe, in dieser verzwickten Angelegenheit ein letztes und absolut objektives Gutachten abzugeben, er stützt sich also auf die von P. Schmid und P. Kreitmaier SJ vertretene Meinung. Die folgenden Erörterungen über die Diatonik (die der klass. Polyphonie eigen ist), über die Chromatik, über den Reichtum an mus. Mitteln der alten und der modernen Musik sind gleichfalls weniger überzeugend. Im 2., praktischen Teil seiner Arbeit bemerkt Vf., daß er „nicht die Absicht habe, bei Anwendung der betr. kirchenmusikalischen Vorschriften eine Lösung aller praktischen Schwierigkeiten zu bringen“. Er ist sich darüber klar, wie weit die Wirklichkeit noch von den kirchenmusikal. Vorschriften entfernt ist. Anschließend erklärt er die verpflichtende Kraft der liturg. Bücher und Rubriken und ihr Verhältnis zu dem entgegengesetzten Gewohnheitsrecht; er erinnert die Priester daran, daß ihr Gesang vor allem „heilig und wahre Kunst sein soll“. Ausführlicher behandelt Sp. die Anteilnahme des Volkes am Gregor. Chorale und verschweigt nicht, daß „es vielleicht einige Jahrzehnte dauern würde“, bis der Greg. Choral bei allen eingebürgert sein werde, es sei aber der Wille Pius' X. und Pius' XI., daß der „cantus greg. in iis, quae ad populum spectant, in usum populi restituatur“; die Aufgaben auf diesem Gebiete seien Aufgaben der kathol. Aktion; er weist dabei auf einige glückliche Proben hin. Er untersucht ferner die ausdrücklichen und entschiedenen Verbote über die Verwendung von Gesängen in der Volkssprache „in solemnibus sacris liturgicis“. Weiter versucht er die Schwierigkeiten zu lösen, die die Anteilnahme der Frauen am Kirchenchore mit sich bringen. Das gelingt ihm aber nicht ganz, trotz des klaren und kategorischen Verbots Pius' X. Der Grund dieser Polemik in allen kirchenmusikal. Schriften liegt darin, daß man ganz und gar nicht beachtet, daß alle liturg. Bücher, Rubriken und kirchlichen Erlasse als „chorus“ den Platz im Presbyterium und nicht die Orgelempore ansehen und angesehen haben. Es ist natürlich klar, daß die Frauen im Presbyterium keinen Platz haben. Die Orgelempore hat leider in der Zeit des Verfalls der Kirchenmusik iure caduco (zuungunsten dieser Musik) die Sänger dem Altar geraubt und sie der Orgel nähergebracht. — Gut sind die Schlußbemerkungen über die Verwendung der Musikinstrumente in der Kirche. — Die Arbeit, die trotz der genannten Mängel die brennenden und wichtigsten kirchenmusikalischen Fragen behandelt, sollte die volle Aufmerksamkeit der „rectores ecclesiae“ finden.

W. Orsech. [628

Gr. Recelj OC, *Spiew gregorjański czgścią Akcji Katolickiej* (Der gregorianische Gesang — ein Teil der katholischen Aktion) (Przeglad Katolicki 68 [1930] 646—648). Die Apost. Konstitution „Divini Cultus“ ist die Krönung der direktiven Tätigkeit des jetzigen Papstes. Die liturg. Aktion findet ihren Gipfelpunkt im Gottesdienst, und auf sie muß sich die kath. A. stützen. Eng verbunden mit der liturg. Aktion ist der gregor. Gesang. Das wesentliche Ziel der kath. A. ist Gottesdienst — *opus Dei*. Heute aber feiern Priester und Volk nicht ein und denselben Gottesdienst; andere Gesänge, gleichgültiges und passives Zuschauen beim Opfer der Messe — die sonntägliche Messe, d. h. das Hochamt, wird immer schlechter besucht, bes. in den Städten. Viele Gründe könnte man dafür anführen. Auch der gregor. Gesang, der einstmal so gepflegt wurde, der Ausdruck des Glaubens und der bewußten Einheit in der Kirche ist, wurde, während sich die Polyphonie mehr und mehr entwickelte, in den Hintergrund geschoben. Das geschah aber zum Schaden der Andacht selbst wie auch zum Schaden des Gefühls der Universalität in den Gläubigen der christl. Welt. Der gregor. Gesang ist allgemein. Wurde er doch so viele Jh. hindurch und in verschiedenen Weltteilen in der Kirche gehegt und gepflegt. Heute zu neuem Leben berufen, durch den Hl. Stuhl empfohlen, tritt er seinen Zug an, der alle Schranken bricht. Er ist dem neuzeitl. Menschen wirklich nicht so fremd,

wie einige Feinde, oder besser, wie die, die nicht die leiseste Ahnung von ihm haben, denken. M. K. [629]

Dom. Johnner OSB, *Wie steht es bei uns um die Choralreform?* (CVO Mus. s. 62 bzw. 61 [1931] 7—10). Vieles ist geschehen, mehr noch hat zu geschehen für die Verbreitung des Choralgesanges und für die Vertiefung seines Verständnisses. [630]

***Berner**, *Das Hirtenschreiben über die kirchliche Musik in protestantischer Beleuchtung* (Der Kirchensänger 30, Heft 5). [631]

Abt A. Schachleiter OSB, *Die Schola gregoriana* (Mus. Div. 19 [1931] Heft 1—2; Monatsh. f. kath. Kirchenmus. 13 [1931] Heft 3—4; CVO Mus. s. 62 bzw. 61 [1931] 47—51). Bericht über die in München unter der Leitung Sch.s blühende Schola, die leider im Juli 1930 hat aufgelöst werden müssen. [632]

Marguerite Bourcet, *Un chant au long de la route. Vingt-cinq années de Schola* (Mâcon 1930). Jubiläumsschrift zum 28. IX. 1930. Berichtet über die Anfänge der „Schola Cantorum“ von Mâcon, gegründet durch Therese Ravat. [633]

***Petter**, *Lehre und Übung des gregorianischen Gesangs im Seminar* (The Cath. Choirmaster [1931] Heft 3). [634]

Stockhausen, *Kirchenmusikalische Heranbildung des Klerus* (CVO Mus. s. 62 bzw. 61 [1931] 117—123). [635]

W. Widmann, *Der Seelsorger und sein Kirchenchor* (CVO Mus. sacra 61 bzw. 60 [1930] 8—13; 53—56; 108—116; 141—144; 177—181). Der greise Vorkämpfer der Pflege gregorian. Gesanges in den Kirchenchören bietet unter obigem Titel eine originelle, aus reicher Erfahrung und tiefer Empfindung schöpfende Anleitung zum Verständnis der Melodien der Weihnachtszeit (1. Adventsonntag bis Weihnachten). Er sieht darin eine Hauptaufgabe des Seelsorgers seinem Chor gegenüber, auf solche Weise ihn in den Sinn der liturg. Gesänge einzuführen, dann aber auch darauf zu bestehen, daß sie gesungen werden. [636]

Der katholische Kirchenchor, zwölf Betrachtungen über sein Werden und Wesen (Klosterneuburg 1929). Geschichtliches und Grundsätzliches bietet das Heftchen für Vorstände und Mitglieder der Kirchenchöre. Der Vf. scheut sich nicht, die Lage unserer Kirchenchöre offen darzulegen. Vom Standpunkt des volksliturg. Apostolates lehnt er den „Liedertafel-Betrieb“ der Kirchenchöre ab. Die Wege zur Neugestaltung, die er aufzeigt, sind richtig. Erst muß den Kirchenchorsängern ein neuer Geist vermittelt werden; ihr tieferes Eindringen in die innere Welt der kath. Liturgie ist notwendige Vorbedingung dafür, daß sie ihre Aufgabe in rechter Weise erfüllen. Die beigegebenen Leitsätze aus den Referaten der 2. volksliturg. Tagung in Klosterneuburg sollte jeder Pfarrer und Chordirigent einmal ernst erwägen. [637]

***H. Hägi**, *Der Gesang des kirchlichen Chorals* (Der Chorwächter 55 [1930] Heft 2 und 3). B. E. [638]

***Ders.**, *Die Begleitung des gregorianischen Chorals* (ebd., Heft 4). [639]

H. Löbmann, *Einige Gedanken über Choral-Rhythmus und Choral-Melismen* (Greg.-Bote 47 [1931] 53—55). Für taktfreien Rhythmus (gegen Riemann und Bonvin) und leichten Vortrag der Melismen. Gegen den Plan einer Kürzung der Melodien aus singtechnischen Gründen. [640]

H. Desroquettes OSB und **H. Potiron**, *Accompagnement du Kyrieale Vatican* (Tournai 1929). *Accompagnement de la Messe des Morts et des chants pour les Funerailles* (ebd. 1929). Sehr einfache, für jeden spielbare Begleitung von streng diatonischer Haltung. Legt, wie die Begleitung von G. Bas, den Rhythmus der Solesmenser Ausgabe zugrunde (Dom Desroquettes ist Organist der Abtei Solesmes). Zeigt aber m. E. gerade in der rhythmischen Gestaltung einen großen Mangel, der dem bewußten Fehlen der Bewegungsdynamik im Solesmenser Vortrag entspricht: Die Unterstützung der rhythmischen Schwerpunkte durch Akkordwechsel

dient lediglich der Hervorhebung der kleineren rh. Einheiten, läßt aber den „Groß-Rhythmus“ eines ganzen Melismas oder einer melodischen Phrase außer acht, der doch eigentlich erst die Quelle lebendigen, künstlerischen Vortrags ist. Die vorliegende Begleitung ist durchaus vertikal, nicht horizontal; sie löst keine Energien aus, sondern ruht in sich. Den gregorian. Melodien aber wohnt in besonderem Maße „kinetische Energie“ inne, die bis zum Schlusse einer jeden Phrase vorhält und erst hier die Entspannung bringt. Gerade diese treibenden Energien müssen zu Gehör kommen; erst dann gewinnt das Ganze Sinn und Leben. In der Begleitung könnten sie durch geeignete Gestaltung einer mehr linear gedachten Stimmführung entwickelt werden, die zugleich die wesentlich fördernde Wirkung diatonischer Dissonanzen ausnützte. Hier aber versagt die vorliegende Begleitung. — Der Satz ist streng vierstimmig; jedoch besteht die Oberstimme in der vollständig ausgesetzten Choralmelodie selbst, die in dieser Form kaum befriedigend gespielt werden kann und den Fluß des Vortrags nur hemmen wird. Die Pausen zwischen den Incisen werden von den Begleitstimmen meist überspielt, so daß die Gliederung undeutlich wird. — Es könnte also, selbst bei einfachster Begleitung, noch manches besser gemacht werden. Die Orgel darf, wenn sie nun einmal zur Begleitung herangezogen werden muß, zu ihrem Teile durchaus die der greg. Melodie eigene Lebendigkeit unterstreichen und dem Sänger gleichsam suggerieren. — I. a. aber wird die vorliegende Ausgabe für Chöre, die sich an den Rhythmus von Solesmes halten, recht nützlich sein können. W. Ballmann OSB. [641]

J. Gajard OSB, *Les disques de chant grégorien enregistrés à Solesmes* (Rev. Grég. 15 [1930] 175—186). Wendet sich energisch gegen die Auffassung, daß die in Solesmes aufgenommenen Choralschallplatten für den Gottesdienst bestimmt seien. Niemals kann mechanisch wiedergegebene Musik das Gebet der Kirche, d. h. der Gemeinde und des Chores, ersetzen. Beruft sich auf ein ausdrückliches Verbot der Ritenkongregation vom 11. II. 1910 (AAS 2 [1910] 119). — Die Choralschallplatten sollen nur der Instruktion dienen. Charakterisierung ihrer Eigenart. — Zu den Schallplatten von Solesmes hat die Compagnie française du Gramophone „La Voix de son Maître“ ein Begleitheft von 34 Seiten herausgegeben mit einer Einführung von J. Gajard OSB und dem Abdruck nebst Erläuterung sämtlicher aufgenommenen Stücke. [642/3]

J. Eibl, *Der Einzug der mechanischen Reproduktion in die Vereins- und Kirchenmusik* (Korrespondenz- und Offertenbl. f. d. gesamte kath. Geistlichk. Deutschlands 1930, 99 ff.). Tritt mit begeisterten Worten für die Einführung der Schallplatte in den Gottesdienst ein, was die kirchliche „Oberbehörde“ (?) „mit erstaunlicher Reibungslosigkeit“ gestattet habe. Dem technischen Wunder stehe das Volk viel offener gegenüber als „abstrakten Erwägungen“. — Einen Aufsatz ähnlichen Inhalts veröffentlicht E. im Klerusblatt (Eichstätt 1930 Nr. 40). Dagegen protestierten mit Recht Pinski, Tremmel, Ebel u. a.; s. Jb. 10 Nr. 45—49. [644]

Zur Kontroverse über Verwendung von Schallplatten im Gottesdienst siehe die Zusammenstellung der einschlägigen Artikel in der *Zeitschriftenschau* der Zeitschr. f. Musikwissenschaft 13 (1930/1931) 42 s. v. „Mechanische Musik“. Vgl. auch das Referat von Fr. Kosch im Seelsorger 7 (1930/1931) 273—277. [645/6]

L. David OSB, *La prononciation romaine du latin et le chant grégorien* (Grenoble 1929). Wendet sich in der in Frankreich heftig entbrannten Kontroverse gegen eine Schrift des Mgr. Moissenet, in der die röm. Aussprache des Lateins für Frankreich verworfen wird. Pius XI. hatte am 30. XI. 1928 in einem Brief an den Kard. Erzb. von Paris dem Wunsche Ausdruck verliehen, daß man in Frankreich und anderen Ländern sich innerhalb der Liturgie der röm. Aussprache bedienen möge. D. befürwortet dies und ist bemüht, mittels philolog. Einzeluntersuchung die Möglichkeit und Angemessenheit einer solchen Aussprache für das französ. Sprachgebiet darzutun. — Auf S. 9 und 10 muß es wohl Pius XI. heißen. B. E. [647]

Fr. Hecht PSM, *Die Spielmusik in der Kirche* (Lit. Zschr. 3 [1930/31] 122—126). Untersucht an Hand der Rechtsquellen, päpstlicher Erlasse und Entscheidungen, wann das Orgelspiel im Gottesdienst zulässig ist, wann das Spiel anderer Instrumente. [648]

W. Weitzel, *Führer durch die katholische Kirchenmusik der Gegenwart* (Freiburg i. Br. 1930). Viele Dirigenten werden W. danken, daß er ihnen in mühevoller Arbeit die Literatur des letzten Jahrzehnts zusammengetragen hat. Alle Wünsche mußten berücksichtigt werden; doch gab W. der liturg. Literatur breiten Spielraum. B. E. [649]

P. Wagner, *Choralrestauration* (Schweiz. Rundschau 31 [1931] 133—139). Weist auf die Bestrebungen einer Wiederbelebung des greg. Chorals bei den engl., schwedischen und deutschen Protestanten hin. [650]

3. Die Popularisierung des Chorals.

Zu den praktischen und theoretischen Problemen der Einführung des Chorals als Volksgesang äußern sich:

F. Böser OSB im Kirchensänger 31 [1930/31] Heft 1/2;

W. Ellerhorst OSB in d. Rottenb. Monatsschr. f. prakt. Theol. 13 [1930] 216 ff.;

J. Gähwiler im Chorwächter 56 [1931] Heft 4;

V. Goller in Bibel u. Lit. 4 [1930] 486—492; CVO Mus. s. 61 bzw. 60 [1930] 267—277; Kirchensänger 31 [1930/31] Heft 2/3;

H. Löbmann in der Mus. Div. 18 [1930] Heft 1/2; Musikerziehung 6 [1930] Heft 9;

H. Lucretia in The Cath. Choirmaster 1931, Heft 3;

H. Roth in der Straßburger Cäcilia 44 [1931] 108—113;

L. R. in der Rev. du ch. grég. 35 [1931] 76 ff.;

A. Schaller im CVO Mus. s. 61 bzw. 60 [1930] 73—77; Mus. Div. 18 [1930] Heft 4; CVO Mus. s. 62 bzw. 61 [1931] 370—372;

R. Schoenbechler OSB in The chant of the Church (Pop. liturg. libr. IV 5);

Br. Stäblein in Pädag. Warte 38 [1930] 10; Kirchensänger 31 [1930/31] Heft 5; CVO Mus. s. 62 bzw. 61 [1931] 285—287. [651/61]

J. Müller, *Der kirchliche Volksgesang* (Samml. liturg. Broschüren f. d. Seelsorger, Heft 7, Klosterneuburg 1930). 12 Betrachtungen über Werden und Wesen des kirchl. Volksgesanges, mit einer Liebe und Begeisterung für die Liturgie geschrieben, daß man M. großen Dank wissen muß. Er sieht die Wunden unserer Zeit und scheut sich nicht, darauf offen hinzuweisen. Dabei bleibt er keineswegs in der reinen Kritik, vielmehr weiß er mit fachmännischem Blick die Fäden darzulegen, die zur gegenwärtigen Lage geführt haben. Es war im Rahmen des Heftes nicht geboten, daß der Vf. auf die Quellen seiner wissenschaftlichen Ausführungen verwies. M. hat es meisterhaft verstanden, das für seine Frage Wichtige herauszuholen und alles für die gegenwärtige Praxis fruchtbar zu machen. Dieses Heftchen möchten wir in der Hand eines jeden Seelsorgers und gläubigen Christen sehen, der seine Kirche lieb hat. B. E. [662]

***M. Tremmel**, *La Secuencias del canto gregoriano como canto popular* (Boletín Musical 3 [1930] 33). [663]

Dionis d'Ausona, *El cant gregorià alternant amb la polifonia* (Estudis franciscans 42 [1930] 231—246). Die Anhänger des reinen gregorian. Chorals während der Messe billigen nicht den in Katalonien ziemlich weit verbreiteten Brauch der gesungenen Messe, in der die Verse abwechselnd von Volk und Chor gesungen werden, wobei das Volk gregorianisch singt, der Chor aber polyphon. Vf. ist der Meinung, daß man nicht ganz radikal sein soll, doch sollte man vom Komponisten

der polyphonen Musik verlangen, daß in der gesamten Komposition dem Choral der Vorrang gelassen wird. Kritik einiger Messen von Romeu, Valdés, Mas i Serracant (spanisch) und Franco (italienisch). J. V. [664]

H. v. Lassaulx, *Liturgie und deutsche Singmesse* (Lit. Zschr. 3 [1929/30] 89—94). Wendet sich gegen Th. B. Rehmann und dessen Besprechung der Speyerer Domfestmesse von J. Haas. Nicht Stileinheit der Lieder untereinander ist erforderlich, da die Liturgie der Messe die vereinigende Grundlage bildet; wohl aber, daß sie in ihrem Texte sich der lit. Festzeit anpassen. Regt eine Erneuerung des deutschen Kirchenliedes an, die aber weniger von der musikalischen Seite als vielmehr von der Liturgie her erfolgen müsse. — Verteidigt die lit. Bewegung gegen einige Ausfälle R.s. Fordert auf, nicht beim Kirchenliede stehenzubleiben, sondern das Volk zum gregorianischen Gesang zu führen. [665]

Gr. Schwake OSB, *Volkshochamt in grundlegender liturgischer Form. Ausg. A. Mit Verwendung der zehnten Messe und des zweiten Credo aus dem vatican. Gradualbuch* (Dülmen 1929). Praktisches, 16seitiges Heft zur Verteilung an die Sänger des Volkschoralamtes. Kleiner, aber überaus deutlicher Druck. Die vom Volk zu singenden Teile fallen geradezu suggestiv in die Augen (im Gegensatz zu dem etwas unübersichtlichen Druck der Grüssauer Choralhefte; siehe Jb. 9 Nr. 445). Die ganze Anlage, die Ausdrucksweise der kurzen Anleitungen und Gebete, alles zwingt den Leser zu lebhafter, freudiger Ausführung. — Im Kyrie läßt Schw. das Volk jeweils die zweite Anrufung leider nur rezitieren. [666]

Gr. Schwake OSB, *Volkshochamt Ausgabe A. Methode zur Einübung desselben für Geistliche, Dirigenten, Lehrer und Vereinsleiter* (Dülmen 1929). *Orgelbegleitung für das Volkshochamt. Gesamtordnung mit Choralmesse 10, Credo 2 und Responsorien* (Dülmen 1929). Hilfsmittel für die Einstudierung des Volkschoralamtes. Fassen langjährige Erfahrung zusammen. Zur Einstudierung melismatischer Stücke empfiehlt Vf. Unterlegung eines deutschen Hilfstextes nach Art eines Tropus, mit Hervorhebung der rhythmischen Schwerpunkte durch die Wortakzente. Die Bemerkungen über die Art des Vortrags sind treffend. Die pädagogische Anordnung ist gut. Die Orgelbegleitung unterstützt mit klaren Akkorden den fließenden Rhythmus. [667/8]

Gregorianische Meßgesänge für das Volk. Die ständigen Meßgesänge. Im Anschluß an das Meßbuch von A. Schott hg. von den Mönchen d. Abtei Grüssau (Freiburg 1931). Die schon seit einiger Zeit erschienenen und weit verbreiteten Grüssauer Choralhefte (vgl. Jb. 9 Nr. 445), welche die einfacheren Ordinarien in moderner Notation, mit Vortragszeichen, Übers. und Erläuterungen für den Gebrauch des Volkes darboten, sind hier unter Hinzufügung der Ordinarien IX, XV, XVIII zusammengefaßt. Die Notation erfuhr in rhythmischer Hinsicht einige Änderungen. Eine größere Feinheit des Notentyps würde das Satzbild nicht unwesentlich klären; die Textunterlegung müßte stellenweise wohl präziser sein, Forderungen, die für eine Volksausgabe unerläßlich sind. — Es ist kein Zweifel, daß die verdienten Grüssauer Ausgaben auch im neuen Gewande der volksliturg. Mission gute Dienste leisten werden. [669]

C. Saporiti, *Il metodo corale Justine Ward e quello di Guido d'Arezzo* (Ambrosius 7 [1931] 140—146). [670]

Wunderle, *Gesänge im Gregorianischen Choral nach den Anordnungen der Kirche zum Gebrauch für das kath. Volk herausgegeben* (Abenheim 1930). Enthält 8 Ordinarien, 2 Credo-Melodien, das Requiem mit Libera und Begräbnisgesängen, eine Anzahl lateinischer Volksgesänge zum sakr. Segen, die 4 marianischen Antiphonen, 2 Te Deum-Melodien u. a. Die Texte werden übersetzt. Die Notation ist sehr klar und leserlich und schließt sich an die Rhythmisierung von Solesmes an. — Eine vorbildliche Volksausgabe! [671]

Recueil de chants latins à l'usage des Fidèles (Straßburg 1931). Enthält 6 Ordinarien, 1 Credo, das Requiem, die Sonntagsvesper, einige Hymnen und die 4 marian. Antiphonen in moderner Notation. [672]

***Bäuerle**, *Vatikanischer Choral in zeitgemäßen Ausgaben* (Monatsh. f. kath. Kirchenmusik 13 [1931] Heft 3/4). [673]

Könn, *Deutsche Psalmengesänge* (Köln, o. J. [1931]). Das Heft ist zum Gebrauch des Volkes bei der Fronleichnamsprozession gedacht. Es enthält 8 Psalmen und das Magnificat in deutscher Übertragung mit der Melodie der gregorianischen Psalmtöne. Je zwei Psalmen sind unter einer Antiphon zusammengefaßt. — Die Schwierigkeit, deutsche Worte mit einer Melodik zu verbinden, die aus einem ganz anderen Sprachgeiste geboren ist, erweist sich m. E. trotz großer Bemühung als unüberwindlich (besonders empfindlich beim *tonus peregrinus*), mag auch die Textunterlegung den Regeln der Psalmodie entsprechen (was in vorliegender Ausgabe nicht überall der Fall ist). [674]

Dom. Johner OSB, *Wie kann man die römische Psalmodie mit deutschem Texte verbinden?* (Greg.-Bl. 55 [1931] 100—105). Die Frage ist für die Einführung der Psalmen als Volksgesang aktuell. J. rügt Fehler der Textunterlegung in bisher erschienenen Psalmbearbeitungen, empfiehlt geeignete Wortstellung für die Schlüsse der Halbverse und deutliche Notation. — M. E. bleibt das Problem bestehen, das aus der Verschiedenheit von Geist und Klang der lat. und deutschen Sprache hervorgeht. Die Musikalität der letzteren ist einmal eine ganz andere. Man mag sich noch so sehr mühen, ob man auf der *Mediatio* des 3. Tones singen soll: „Sperlinge nisten dort“ oder: „Es nisten dort Sperlinge“ oder: „Dort haben Sperlinge ihr Nest“ — die Sache wirkt doch unwillkürlich sonderbar. Es liegt natürlich an dem musikalisch unmöglichen Wort „Sperlinge“; besser ginge schon „Vöglein“. Das beste aber ist, man bleibt bei der lat. Sprache. [675]

R. Guardini u. **F. Messerschmid**, *Deutsches Kantual. Hilfsbuch für den gemeinschaftlichen Gottesdienst* (Mainz 1931). Eine fein gewählte Sammlung von Gesängen und Texten zu gemeinsamen religiösen Feiern der Jugend (Meßfeier, Andachten im Anschluß an kirchl. Tagzeiten u. a.). Der Choral ist durch Ordinarium X und Credo I vertreten und wird häufig in Bearbeitungen über entsprechenden deutschen Texten verwendet. Bei letzteren macht sich trotz gefeilter Formulierung unweigerlich wieder die ganze Sprödigkeit des wesensfremden Idioms geltend, das nur eine äußere Verbindung, aber keine Verschmelzung mit den alten Melodien zuläßt. — Auch die anderen deutschen Gesänge sind mehr oder weniger Bearbeitungen, wie sie dem Zweck des Buches und dem Feinsinn der Herausgeber für Klang und Wert des Wortes entsprechen. [676]

Liturgiegeschichte von 1500—1800.

Von Johannes P i n s k.

F. Zoepfl, *Deutsche Kulturgeschichte*. II. Bd. *Vom 16. Jahrh. bis zur Gegenwart* (Freiburg i. B. 1930). Der Band ist nach den gleichen Prinzipien und mit denselben Zielen aufgebaut wie der erste und wird den Anforderungen, die von den Lesern an ihn gestellt werden, sicher in weitestem Umfang gerecht. Wie wir es schon bei der Besprechung des 1. Bd. (Jb. 9 Nr. 234) tun konnten, greifen wir — obwohl die Gelegenheiten dazu spärlicher sind — auch hier die Stellen heraus, die den Zusammenhang zwischen Kulturgeschichte und Liturgiegeschichte einigermaßen zu beleuchten imstande sind. S. 197 ff.: Im Abschnitt „Die Kirche ist erschüttert,

der Klerus irrt, der Teufel regiert“ (so nach einem Hildesheimer Chronisten) spricht Z. zunächst von der Leidenschaft, mit der man sich damals religiöser Güter bemächtigte, aber „es war nicht so sehr die Leidenschaft der Liebe zu Gott, zu Christus, zu unserer lieben Frau, zu Himmel und Menschenseele; was hier glühte und in wilden Flammen ausbrach, das war die Leidenschaft des Hasses gegen Andersdenkende, es war Rechthaberei, Eigensinn, Lust am Streit“. Nachdem zuerst über die vielbeklagten Mißstände im Protestantismus gesprochen wird, wird S. 200 gefragt, wie es in den altgläubigen Reichsteilen um Religion, Glaube und Kirchlichkeit stand. Auch hier herrschte Klage über religiöse Gleichgültigkeit, Unkirchlichkeit, Sonntagsentheiligung. Nur vor dem Tod hatte der Mensch noch ein gewaltiges Grauen. Bei Katholiken wie bei Protestanten wurden die Leichenfeierlichkeiten sehr prunkvoll begangen. Hauptsache war eine lange und abgeschmackte Leichenrede. Die Schuld an den Mißständen lag vielfach an den Geistlichen beider Richtungen. So wird S. 204 erwähnt, daß von den Trienter Domherren die Hälfte nie eine Messe las. Der Zuzug zum Priestertum war so gering, daher die Auswahl nicht genau. — Die Wundersucht wurde ausschweifender als im MA (S. 207). Sehr richtig wird hierbei (S. 208) bemerkt, „daß der ma. Mensch mit dem Jahr 1517 keineswegs vom Schauplatz abtrat“ — eine Bemerkung, die für die Beurteilung der Religiosität von größter Bedeutung ist, z. B. bei allen religiösen Unterströmungen, wie Hexenglauben usw., die ein Erbe der Gotik sind, in jener Zeit aber durch besondere Umstände noch sehr gefördert wurden. Durch den Humanismus kam aber auch viel antiker Aberglaube wieder ans Licht. (Ob aber auch für die breite Schicht?) — Die Frömmigkeit wurde aber dann auch wieder gefördert auf protestant. Seite durch die Mystiker (Francke, Boehme u. a.), auf kathol. vor allem durch die Bestrebungen des Konzils von Trient und durch die Jesuiten. S. 223: „Es war freilich eine andere Frömmigkeit, die hier gepflegt wurde, eine farbigere, sinnenfälligere, gemütvollere. Sie errichtete Krippen... sie schmückte Altäre, sie malte sich Heiligenbildlein, sie veranstaltete Prozessionen, sie führte den Palmesel... durch die Gassen. Aber sie war in ihrer Sinnenfälligkeit nicht weniger echt als die verhaltenere in den protestantischen Landesteilen, und von dem lebendigen Strom der Mystik war auch sie berührt.“ Auch auf die Ausführungen über die Kunst (S. 262 ff.) möchten wir aufmerksam machen. In den Abschnitten über den 30jähr. Krieg kommt für uns bes. das Kapitel „Verwüstung an hl. Stätte“ in Betracht (S. 312 ff.), das von dem völligen Niedergang des religiösen Lebens spricht. Sehr instruktiv ist die Exemplifizierung an dem Grabmal des Trierer Chorbischofs Metternich. Für die Barockzeit spielt die Kunst (S. 435 ff.) in bezug auf die Charakteristik des relig. Lebens (und damit der Stellung zur Liturgie) eine bedeutende Rolle, wenn auch vielleicht auf das Religiöse als das schöpferische Prinzip — aus Raumangel wohl — nicht der Ton gelegt werden konnte, den wir gerne hören möchten; manches hierzu bietet aber auch das Kapitel *Barocke Geistigkeit* (463 ff.), das auch den Pietismus und andere religiöse Erscheinungen gebührend berücksichtigt. S. 458 werden die Kirchenlieder herangezogen. Vor allem aber ist das Kapitel *‘Pietas’* (S. 488 ff.) dem religiösen Leben gewidmet. Es herrscht noch ziemlich der Aberglaube, auch der irdische Sinn der Zeit war einer tieferen Religiosität nicht günstig, die Predigten meistens noch zu äußerlich und zu polemisch. „Aber die religiöse Seele half sich selbst“ (S. 494). „Neben die ecclesia setzte sich die ecclesiola, neben das ministerium pietatis, der Pietismus.“ Auf kathol. Seite zeigen Jansenismus und Quietismus, „daß auch die katholische Kirche bei all ihrer Weiträumigkeit den Ansprüchen barocker Gefühlshaftigkeit und Erlebniskraft kaum noch Genüge bot“. S. 516 ff. über das Verhältnis der Aufklärung zur Kirche, wobei die Notwendigkeit einer Änderung gegenüber dem Alten, dem Barock, dem „tollen Tag“ glücklicherweise nicht verkannt wird, wenn auch auf der negativen Seite das Hauptgewicht ruht. Auch für diese Zeit

ist die Kunst im allgemeinen Zusammenhang der Geistesgeschichte wichtig (S. 576 ff.). Mit dem Urteil fernerhin, daß der Romantik innerstes Wesen „Beweglichkeit, Wandel, Widerspruch“ sei, stimmen wir völlig überein, ebenso daß „das Ich zum Maß und Mittelpunkt alles Geschehens gemacht wird“ (S. 587); sehr wichtig ist der auch von uns vertretene Satz (S. 592): „Die Ironie, mit der der echte Romantiker seinem ganzen Leben gegenübersteht, läßt auch an seiner Religiosität keine ungetrübte Freude aufkommen“.

A. M. [677

P. Cuthbert OMCap, *Die Kapuziner*. Aus dem Engl. übersetzt v. J. Widlöcher (München o. J. [1931]) zeigt anschaulich die geistliche Situation, aus der die Kap.-reform kommt: allenthalben Veräußerlichung des relig. Lebens, der gegenüber die Kapuz. zur schlichten evangelischen Geistlichkeit drängen. Typisch dafür ihr Einfluß auf die Predigtweise. Wo bisher Schulfragen, philosophische Zänkereien, äsopische Fabeln gepredigt worden waren, bringen die Kap. die Hl. Schrift auf die Kanzel, was zur Folge hat, daß das Volk keinen Prediger mehr hören mochte, der nicht das Evangelium predigte. So wurden die anderen gezwungen, an Stelle ihrer Fabeln ebenfalls das Evangelium zu predigen (133). Die Vollmacht zu predigen war nicht auf Priester beschränkt, auch Laienbrüder predigten, wie sie auch zu den höchsten Ordensämtern gewählt werden konnten, was vom Konz. v. Trient verboten wurde (153). Stets sträubten sich die Kap. gegen seelsorgl. Arbeiten, die ureigenste Aufgabe des Pfarrklerus seien; erst 1602 erteilte Klemens VIII. beschränkte Beichtvollmacht für die Prediger, aber auch diese Vollmacht wurde z. T. mit Widerwillen aufgenommen, weil man im Beicht hören eine Gefährdung des beschaulichen Lebens sah (131, 186). Das gottesdienstl. Leben wurde auf dem ersten Kapitel von Albacina 1529 geordnet: die Brüder beten das göttliche Offizium im Gleichton (Einfluß der Kamaldulenser); für die Matutin sollen sie allnächtlich, sogar an den 3 letzten Kartagen, um Mitternacht aufstehen; auf das göttl. Offizium folgt kein öffentl. Gottesdienst, damit Zeit für Beschauung bleibt. An gewöhnlichen Tagen soll vor sämtlichen Priestern nur eine Messe gefeiert werden, und nur an Festtagen sollen alle Priester zelebrieren. Meßstipendien sind verboten; Hochämter werden nicht gesungen; von Totenfeiern, Beerdigungen und Prozessionen sollen die Brüder fernbleiben außer an Fronleichnam und an Bittagen (58). Hierzu steht in gewissem Gegensatz, daß später bei der Missionstätigkeit der Kap. die öffentlichen Prozessionen, die gewöhnlich dem Andenken des Leidens Christi gewidmet waren und die viel zur Erweckung des Glaubenslebens und -mutes beitrugen (269), gepflegt wurden. Den einzelnen Klöstern waren höchstens 2 bis 3 Meßgewänder gestattet, die nicht aus Samt oder Seide oder Goldfaden sein sollten, selbst die Kelche sollten nicht aus Silber sein oder Gold, sondern einzig aus Kupfer. Diese Bestimmungen ziehen alle auf bestehende Mißbräuche: „Denn auch in Franziskanerkirchen hatte der Renaissanceprunk die schlichte Armut verschleucht, hatte theatralisches Tongepränge den ruhigen Ernst liturg. Gesanges verdrängt. Totenklagen und Meßfeiern wurden als Einnahmequelle gewertet; gläubiges Leben ging größtenteils in äußerem Getue und volkstümlichen Festen auf“ (59). Die bedeutendste gottesdienstl. Schöpfung der Kap. ist die Feier des 40stünd. Gebetes, dessen Anfang auf einen Mailänder Priester zurückgeht, der seine Gläubigen 40 aufeinanderfolgende Stunden vor dem Tabernakel beten ließ zur Erinnerung an die 40 Stunden, die der Leib des Herrn im Grabe ruhte. Das 40stündige Gebet ist somit eine neue Gestaltung der ma. Verehrung Christi im Grabe, die in manchen Kathedralkirchen einen Teil des Karwochenoffiziums bildete. Mit dem Stifter der Barnabiten Antonio Zaccaria hat der Kap. Joseph von Ferno und später Matthias von Salo das 40st. Gebet gefördert. Während der Anbetungsstunden führte ein Prediger die Gläubigen in die Geheimnisse des Herrenleidens ein (136, 137, 167). Literatur zur Einrichtung des 40st. Gebetes bei verschiedenen Kap.-Schriftstellern, auch ein Werk von Joseph von Ferno (335). An Einzelheiten ist zu notieren: Hieronymus von Pistoia († 1570), der 1. Leiter des *Studium generale* im

Kap.-Orden, fördert die Verehrung der Heiligen Familie (166); ein Kap.-Missionar wurde etwa 1640 in Madras (Indien) auf Veranlassung des goanesischen Klerus von der dortigen Inquisition eingekerkert, weil er gegen den Mißbrauch protestierte, die Bilder des hl. Antonius und der Gottesmutter in Brunnen hinabzulassen (287, 352). Juan Valdez, ein kastilianischer Edelmann, gründete 1529 in Neapel einen Kreis spirituell eingestellter Menschen, predigte als Laie, erregte mit seiner Lehre den Verdacht, daß er die Sakramente mehr als Glaubenssymbole und nicht in vollem Sinne real wertete (110 f.); zu diesem Kreis gehörte auch der nachmalige Generalvikar des Ordens Ochino, der später zum Protestantismus abfiel. Vor seiner Flucht aus dem Orden vernachlässigte er auffallend das Gebet und ließ sich auch wegen seiner vielen Geschäfte vom Brevier dispensieren (115). Notizen über Martin von Cochems Meßerklärungen (320). [678]

K. Kantak, *Z liturgji bernardyńskiej przedtrydenckiej* (Die Liturgie des Ordens der Bernhardiner vor dem Konzil von Trient) (Myst. Christi 2 [1930/31] 322—327; 360—365). Vf., Prof. am Priesterseminar zu Pinsk, ein Kenner der Geschichte der Bernhardiner, schildert auf Grund hsl. Zeugnisse, die sich in der Bibl. des Museums der Czartoryski in Krakau befinden, die lit. Gebräuche, die in den Klöstern der Bernh. in Polen vor der Einführung des reformierten trident. Missale vorherrschten. Die Bernh. hatten Motivmessen ihrer Klosterheiligen und der Patrone Polens; sie verbreiteten in Polen den Annakult, die Verehrung des Namens Jesu und der 7 Schmerzen Mariä. Viele Sequenzen. Vf. analysiert eingehend die Zeremonien und einige Eigentümlichkeiten des bernhard. Missales dieser Zeit: den Gesang, das Orgelspiel, die Predigten usw. Er berührt gleichfalls die Vorschriften für das Breviergebet und die außerlit. Andachten, zu deren Verbreitung in Polen die Bernh. viel beigetragen haben. M. K. [679]

L. Pfleger, *Eine mißverständene Straßburger Erklärung des Meßkanons vom Jahre 1507* (Archiv f. elsäss. Kirchengesch. 6 [1931] 408—410). Die in einem Sammelband der Stadtbibliothek in Colmar befindliche Schrift gehört in die Reihe der symbolischen, allegorischen und emblematischen Kanonerklärungen jener Zeit. Mit dieser Feststellung entfällt die Möglichkeit, sie mit J. W. Baum, *Capito und Bützer* (1860) als Beleg für den geistigen und wissenschaftlichen Tiefstand im damaligen Klerus zu benutzen. A. Schn. [680]

P. Weißenberger OSB, *Zur Geschichte der Einheitsgebete* (Rottenbg. Mschr. für prakt. Theol. 14 [1930/31] 376—378). B. Heinrich von Augsburg ordnete in Statuten vom 4. XI. 1507 eine gemeinsame deutsche Form des Vaterunsers, Ave Maria, Apost. Glaubensbekenntnisses und der 10 Gebote an. Beim Ave Maria fehlt die letzte Bitte: Heilige Maria, Mutter Gottes. [681]

B. Kraft, *Eine spätmittelalterliche Heilstumsweisung mit Ausrufungstext* (Bonner Zschr. f. Theol. u. Seels. 8 [1931] 227—247) druckt die Hs. 39 b der Bischöfl. Ordinariatsbibl. Augsburg ab, die anlässlich der Feier des Engelweihfestes 1522 geschrieben wurde. Engelweihe ist „eine besondere himmlische Weihe der Kirche durch die Erscheinung der *dextera domini* (somit eine Christusweihe des Doms), die unter Assistenz von Engeln stattfand und zur ordnungsmäßigen kirchlichen Weihe hinzukam“. Unter den Heilstümern verschiedene Kuriositäten, z. B. ein von Christus eigenhändig geschriebenes Pater noster. — Vf. stellt im Laufe des Aufsatzes die Frage nach der Herkunft „der wiederholt begegnenden Periodizität ma. Feste (besonders des Diözesanheiligen oder der Kirchweihe), die nur in jedem siebten Jahr oder — wohl erst später — in den 'Sonntagsjahren' hochfestlich begangen wurden und zumeist mit Heilstumsweisung ausgezeichnet sind“. Vgl. die Reliquienweisung in Aachen. S. oben Nr. 428. [682]

R. Will, *Encore les origines de la liturgie protestante de Strasbourg* (Rev. d'hist. et de phil. relig. 11 [1931] 521—537). Im Anschluß an W. D. Maxwell, *John Knox's Genevan Service Book 1556 used by J. Knox while a minister of the*

english congregation of Marian exiles at Geneva 1556—59 (Edinburg-London 1931) behandelt W. noch einmal (vgl. Rev. d'hist. et de phil. rel. 1929 S. 479 ff.) Einzelheiten der Straßburger protestant. Liturgie um Bucer im Zusammenhang mit Calvin, aber auch in ihrem Herauswachsen aus der ma. röm. Messe, das gerade von Maxwell besonders energisch betont wird. Eine für die Geschichte der reformatorischen Frömmigkeit wichtige Arbeit. A. M. [683]

P. Browe SJ, *Wann fñng man an, die Kommunion außerhalb der Messe auszuteilen?* (Theol. u. Gl. 23 [1931] 755—762) lehnt die Auffassung, daß die Mendi-kanten die Sitte, nach der Messe die Kommunion auszuteilen, begründet hätten, ab. Schon vorher wird die Kommunion außerhalb der Messe, aber immer in un-mittelbarem Anschluß an sie erteilt. Das erste Dokument ist ein Erlaß Angilberts von St. Riquier († 814), der für Ostern und Weihnachten anordnete, daß den Knaben nach dem Schluß der Messe und der Entlassung des Volkes die Kommunion gereicht würde. Ähnlich ein Ritus der Passauer Augustiner-Chorherren aus dem 12. Jh. für die *missa matutinalis* am Osterfeste und ein Ordo der Kirche von Siena (1213), ebenfalls für die Osterkommunion. Nach der Mitte des 13. Jh. schreiben all-gemein Ritualien der Dominikaner und Karmeliter die Austeilung der Kommunion am Ende der Messe vor, „wenn viele Leute da sind, die auf das Ende der Messe warten“, mit Ausnahme des Gründonnerstages. Am Anfang des 14. Jh. verlangen die Ritualien der Humiliaten für ihre Mitglieder die Kommunion nach der Messe an Hochfesten. Schon die Einschränkung auf die Hochfeste läßt den Grund er-kennen: man wollte den Kommunionempfang für die Gläubigen möglichst bequem machen. Allerdings erwähnt B. auch Gründe anderer Art z. B. für Nonnenklöster. „An den Kommuniontagen soll ein älterer Priester ausgewählt werden, der ihnen (den Nonnen) nach der Messe die Kommunion reicht, wenn die Diakone und Sub-diakone schon weggegangen sind, damit keine Gelegenheit zur Versuchung gegeben werde“ (Abälard [† 1142] an Héloise). Immerhin stellt B. fest, daß die Kom-munionspendung ohne jeden Zusammenhang mit der Messe dem ganzen MA so gut wie unbekannt war. Dieser Gebrauch setzt erst nach dem Konzil von Trient ein. Auch hier ist die Rücksicht auf die Bequemlichkeit der Gläubigen entscheidend, daneben, namentlich in Ordenskirchen, auch die Absicht, das Volk in diese Kirchen zu ziehen und so seine Opfer zu bekommen. Die Welt-priester schlossen sich dieser Übung nur sehr zurückhaltend an, nur an einigen hohen Feiertagen ließen sie das Volk nach der Messe kommunizieren. Aus Pfarr-büchern, Ritualien usw. ergibt sich, daß diese Art der Spendung in der Osterzeit fast allgemein üblich war, obwohl eine Wiener Synode von 1564 noch ausdrücklich feststellt: „Während der Messe ist die gegebene und passende Zeit, dem Volke die Eucharistie auszuteilen und von den ältesten Zeiten an ist das bis heute auch offen-kundig so gemacht worden“; allerdings gestattet die Synode für die Karwoche, Weihnachten, Ostern und Pfingsten „wegen der großen Anzahl der Gläubigen“ die Spendung außerhalb der Messe. Dieselbe Praxis gibt Klemens VIII. in seinem *Caerem. episc.* für die Osterkommunion in den Kathedralkirchen an. Wie zurück-haltend man aber gegen die neue Praxis war, zeigen noch die Vorschriften Karls Borromäus 1579: „Die Priester sollen dem uralten Ritus treu bleiben und die hl. Kommunion innerhalb der Messe spenden“, und Benedikt XIV. tadelt die Priester, „die ohne Unterschied und ohne Grund dem Volke die Kommunion nach der Messe reichen“. Erst um die Wende des 18./19. Jh. wurde diese verpönte Art allgemein üblich. [684]

K. Schrems, *Zur Geschichte der Kinderkommunion* (Katechet. Blätter 31 [1930] 536—44) stellt Literatur zusammen und bemerkt, daß sich die ersten Spuren für einen Kommunionunterricht etwa zu Beginn des 16. Jh. zeigen (Prüfungen für Zu-lassung der Kinder zur Erstkommunion). Eine der ersten Verordnungen dieser Art auf dem Kölner Provinzialkonzil 1537. Für den Fall, daß die Prüfung nicht

befriedige, verlangt die Synode von Brügge 1571 einen kurzen Unterricht. Einen längeren Kommunionunterricht, von Aschermittwoch bis Ostern, hat man wohl erst in Frankreich angesetzt (Synode von Rouen 1618, Coutances 1637). In Mailand führte Karl Borromäus Unterricht und Prüfung ein. Seit Mitte des 17. Jh. gemeinsame Erstkommunionfeier; Alter der Kinder 13 oder 14 Jahre, ein früherer Empfang war nicht gestattet. [685]

K. Schellhaß, *Der Dominikaner Felician Ninguarda und die Gegenreformation in Süddeutschland und Österreich 1560—1583*. T. 1: *Felician Ninguarda als Apostolischer Kommissar 1560—1578* (Rom 1930 = Bibl. des Preuß. Histor. Instituts in Rom 17). Ninguardas Reformprogramm von 1566 für Deutschland rügte u. a., daß sich die Kanoniker bei den Horen durch andere vertreten ließen oder wie stumme Statuen dastünden, und empfahl Erhöhung des Präsenzgeldes, besonders an Festtagen. Im endgültigen, von Rom gegen die erste Fassung veränderten Text der Salzburger Provinzialsynode von 1569 wurde z. B. auf die Vornahme der Taufe in den Taufkirchen als Regel gedrungen oder auf die Erteilung der Firmung in den größeren Diözesen binnen 4 Jahren. Der neugewählte P. Gregor XIII. wünschte ergänzend u. a., daß den Kanonikern die Teilnahme an Gottesdienst und Horen nahegelegt werde, damit nicht „während ihrer Abwesenheit... die übrigen Presbyter, Kleriker und zügellose Scholaren beim Singen lachten, sich zankten und gelegentlich handgemein wurden“. Er ordnete Bestrafung der Priester an, die in der Messe in *confessione* — also im Confiteor, nicht, wie Schellhaß will, beim Credo — nicht die Heiligen aufführten, die ferner nicht der Abgeschiedenen gedächten und den Kanon nicht vollständig beteten. Das Sakrament der hl. Ölung solle der Vergessenheit entrissen werden. In der Diözese Gurk hing die Bevölkerung außerordentlich an der Austeilung des Abendmahls *sub utraque*. Der Bischof empfahl 1577 die Beschaffung von Röhren (*fistulae*), um die Verschüttung des Weines zu verhindern. Nach Passauer Gravamina von 1578 wurde das Altarsakrament außerhalb der Messe geweiht und unter beiderlei Gestalt dargereicht. Ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Sünden waren allgemein gehaltene Beichten (*generales confessiones*) und Absolutionen in Gebrauch. Sch.s Buch gewährt tiefe Einblicke in die Mißstände des Zeitalters im kirchl. und kulturellen Leben. A. Schn. [686]

G. Kleeberg, *Die polnische Gegenreformation in Litland* (Schriften des Vereins für Reformationsgesch. 152. Leipzig 1931). Es handelt sich um die Religionskämpfe vom Jahre 1575 bis zur Einnahme Rigas und Eroberung Livlands durch Gustav Adolf 1621. „Zentralen der katholischen Propagandatätigkeit“ waren die Jesuitenresidenzen Riga, Dorpat und Wenden. Mitteilungen über das Prozessions- und Kongregationswesen, ziffernmäßige Mitteilungen über die Ausspendung der Gnadenmittel. Die „prächtigen Kulthandlungen“, insbes. die Prozessionen zum Heiligtum von Ubbenorm, „trugen zur Bekehrung des Landvolkes viel bei“ (S. 107). 1619 in Riga Druck der Kontroverspredigt des Magister Hermann Samson 'Über die Geißlung der Päpstlichen am Karfreitage'. Die Rekatholisierung hatte nach K. „nicht nachhaltig eingewirkt“, so daß die Umkehr von 1621 an leicht wurde.

A. Schn. [687]

La forme de l'Ave Maria au XVI. siècle (Bull. ecclés. du diocèse de Strasbourg 49 [1930] 21 f.). Der Bisch. von Straßburg Erasmus von Limburg schrieb auf der Synode von Zabern das Beten des *Ave Maria* vor und nach der Predigt vor, doch hat weder der deutsche noch der lat. Text das *Sancta Maria* usw. Nach Rev. d'hist. de l'Eglise de France 17 (1931) 140.

A. Schn. [688]

P. Weißenberger OSB, *Alte Firmbräuche* (Dt. Volksblatt Stuttgart 83, 22 [28. I. 1931]) bringt ein in kultur- und liturgiegeschichtl. Hinsicht interessantes Firmzeugnis vom 25. VIII. 1586 aus dem Benediktinerinnenkloster Holzen b. Augsburg. Interessant ist, daß der Firmling erst 4 Jahre alt ist, in welchem Alter die Firmung zu dieser Zeit kaum noch gespendet wurde; dann der Hinweis auf die Firmbinde,

die von der Patin umgelegt wurde, und endlich die Tatsache selbst, daß ein Zeugnis über den Empfang der Firmung ausgestellt wurde. [689]

G. Reitz, *Luthertum und Wiedertäuferum in Koblenz im 16. Jh.* (Pastor bonus 42 [1931] 202—211). Spott eines Lutheraners über die Messe und über die Kreuze darin (das Kreuzmachen): Das sähe aus, als sei Gott vom Teufel besessen und als wolle man ihm den Teufel austreiben. Verwerfung des Orgelspiels und des Gebrauchs von Pfeifen und Flöten im Gottesdienst. — Notizen über Wiedertaufe und Verwerfung des Altarsakramentes. [690]

Briefe der heiligen Johanna Franziska von Chantal an den heiligen Franz von Sales und ihre Aussage über sein Tugendleben. Übers. von E. Heine (München 1929) bringt die Antworten der Heiligen auf die im Jb. 7 Nr. 619 besprochenen Briefe des Heiligen. Vom liturg. Standpunkt aus interessiert die Stellungnahme der Heiligen zum Breviergebet. Sie setzte sich mit Unterstützung des hl. Franz für die Einführung des kleinen marian. Offiziums an Stelle des röm. Breviers ein, wofür ein Brief Franzens an den Kardinal Bellarmin als Motiv angibt die Rücksicht auf die Aufnahme älterer Frauen, die sich nur mit großer Mühe an das große Offizium mit all seinen Rubriken gewöhnen könnten. Dagegen werde das kleine Offizium mit sorgfältigster Beobachtung des Tones, der Akzente und der Pausen rezitiert, was sie nicht könnten, wenn sie ein so langes Offizium rezitieren müßten. Dazu komme, daß die Französinen unter allen Frauen der Welt das Lateinische am mangelhaftesten aussprächen. Diese Begründung zeigt deutlich, wieweit der Sinn für den objektiven Wert des Breviers geschwunden war; es wurde eben nur noch als subjektive Frömmigkeitsübung gewertet. Was den Geist dieser Briefe im allg. angeht, so ist dasselbe zu sagen, wie in der oben erwähnten Bespr. der Briefe des hl. Franz. [691]

C. Gorla, *Il Cardinale Federico animatore di vita liturgica* (Ambrosius 7 [1931] 301—307). Der heiligmäßige Vetter des hl. Karl Borromäus, der feine Humanist und Schöpfer der Ambrosiana zu Mailand, wird hier gezeigt in seinem Eifer für die Reinheit des Kultus. Exaktheit der Zeremonien; beides aus dem liturg. Geist heraus, der den mystischen Inhalt des Kirchenjahres ganz erfassen will. B. N. [692]

P. Borella, *Il Card. Federico Borromeo per gli studi liturgici e la riforma dei libri ambrosiani* (Ambrosius 7 [1931] 308—329). Friedrich B. war eifrig bemüht, das Reformwerk seines Veters und Vorgängers Karl fortzusetzen. Selbst mit wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt, stützte er sich in der Reform der liturg. Bücher auf einen größeren Kreis von Gelehrten; ihre Arbeiten werden, soweit sie sich auf Mailänd. Liturgie beziehen, zitiert und besprochen; z. T. handelt es sich um noch ungedrucktes Material. Unter den Mitarbeitern ist mancher Name von weiterer Bedeutung, wie G. P. Puricelli, G. P. Clerici u. a. — Der Kard. ließ 2mal Missale und Brevier herausgeben, 3mal das Psalterium; ferner neben kleineren Sachen das Rituale, Zeremoniale, *Regole del canto fermo* u. a. Jedoch sind die meisten dieser Ausgaben eigentlich nur von wirklichem Wert, soweit sie sich — wenigstens in den ersten Jahren — auf sorgfältige Textrekonstruktionen beschränken. Andere Änderungen sind weder in den angewandten Grundsätzen noch in der Ausführung sehr glücklich. Dahin gehören etwa die „Humanisierung“ der Hymnen; die Ersetzung des sehr alten Festes der *Ordinatio S. Jacobi* in der Weihnachtsoktav durch das des hl. Thomas und die Einführung der Pfingstoktav. In den anderen Textbüchern, vor allem dem Rituale, beschränkt sich der Kard. im wesentlichen auf Reproduktion des Textes, wie ihn Karl B. geschaffen hat. Die Bedeutung seines Vorgängers hat Friedrich bei aller Anerkennung seiner Verdienste auf dem Gebiete liturg. Reformen und Editionen nicht erreicht. B. N. [693]

C. Dotta, *Il Cerimoniale ambrosiano del Card. Federico Borromeo* (Ambrosius 7 [1931] 330—344). Das Trienter Reformwerk, Schöpfung der Ritenkongregation, Vorbereitung des *Ceremoniale Episcoporum* — an allem war Karl B. mehr oder

minder bedeutend beteiligt — machen es verständlich, daß Friedrich B. seit Beginn seiner Regierung mit allem Eifer die Herausgabe eines Mail. Zeremoniale betrieb. In eifriger, vom Kard. immer selbst kontrollierter Arbeit an den Quellen entstand durch die Hand des Orazio Cesati das *Ceremoniale ambrosianum*. Quellen waren die alten Manualien, vor allem der Ordo des Beroldus, die Diözesankonzilien, Konstitutionen, Consuetudines. Das Zeremoniale sollte 5 Teile umfassen: *De personis; De ritibus sacrificii Missae; De divinis officiis; De actionibus sacris; De predictis officiis per singulos dies anni circuli*. Nur das 1. Buch kam 1619 zur offiziellen Ausgabe. Das andere wurde teils in kleineren Büchlein publiziert, teils blieb es im Archiv liegen. — Der Aufsatz zeigt, wie wichtig die Ausgabe auch solcher Bücher wie des Zeremoniales für die Selbständigkeit und das Blühen eines Ritus ist. B. N. [694]

L. v. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd. XIV. 1. Abt.: *Innozenz X., Alexander VII., Klemens IX. u. X. (1644—1676)*. 2. Abt.: *Innozenz XI., Alexander VIII., Innozenz XII. 1676—1700*. — Bd. XV: *Klemens XI., Innozenz XIII., Benedikt XIII., Klemens XII. (1700—1740)* (Freiburg Br. 1929/30). Der Pontifikat *Innozenz' X.* (1644—55) ist liturgiegeschichtlich so gut wie bedeutungslos. P. erwähnt die pompösen Feierlichkeiten im Jubeljahr 1650, bringt kurze Notizen über den chines. Ritenstreit und die Wirkung des Kommunionbuches des Jansenisten Arnauld. Für die „Bereicherung“ des Festkalenders durch *Innozenz X.* wird auf *Bäumer, Gesch. d. Brev.* verwiesen. — *Alexander VII.* (1655—1667) stellte in der Abschiedsrede an die Kardinäle kurz vor seinem Tode mit besonderer Befriedigung seine Sorge für den Gottesdienst fest (387); er hatte eine Visitation in Rom veranlaßt, die mit manchen Mißbräuchen aufräumte (391): Verbot nächtl. Gottesdienste mit Ausnahme der Veranstaltungen der Männerkongregation und der althergebrachten Feierlichkeiten an der Vigil von Weihnachten und in der Karwoche; auch die Feierlichkeiten in der päpstl. Kapelle gestalten sich würdiger. Erlasse zur Reform der Kirchenmusik. *Alexander* führte das Fest des hl. Franz v. S. ein, dessen Kollekte er selbst verfaßte; im übrigen wird wieder auf *Bäumer* verwiesen. Erwähnt wird kurz eine Verordnung für das Zisterzienser-Brevier (393). Notizen über Teilnahme des Papstes an gottesdienstl. Feiern bei der Konversion der schwed. Königin Christine, der Mabillon sein Werk über die gallik. Lit. widmete, und deren Verhalten bei der Messe (345, 353, 355); Notizen über Begräbnis und Bittgottesdienste zur Zeit der Pest in Rom; das *De Profundis* als *Ave Maria de' morti*, das noch bis in unsere Zeit bestanden hat (325). Verhandlungen der Erzb. v. Mainz, Trier und Köln über Union mit Protestanten; auf einer Synode beider Konfessionen sollte die Einheit dadurch hergestellt werden, daß die Messe in deutscher Sprache, die Kommunion unter beiden Gestalten, die Priesterehe und die Abschaffung der Ohrenbeichte zugestanden wurde; ähnliche Verhandlungen zwischen dem Erzb. v. Mainz und der Stadt Frankfurt; Staatssekretär Chigi betont, daß das Zugeständnis des Laienkelches niemals für opportun gehalten wurde (401). Vgl. dazu Jb. 8 Nr. 410 und Jb. 7 Nr. 607 sowie unten in dieser Besprechung. Die Konversion des Herzogs Johann Friedrich von Braunschweig führte zur Einrichtung eines Hofgottesdienstes in Hannover (404). Kath. Gottesd. in Schweden verboten, in Dänemark für Gesandtschaftskapellen erlaubt (406). Für die Mission in China und Tongking erhalten die Vikare das Recht, unter Dispens von der lat. Sprache Priester weihen zu können. Die Weihkandidaten mußten lesen, den Meßkanon und die Sakramentsformeln erklären können; das Brev. durften sie durch andere Gebete ersetzen (409). Im weiteren Verlauf des chin. Ritenstreites wird entschieden, daß trotz eines etwaigen Ärgernisses bei der Taufe und hl. Ölung die Salbung nicht unterbleiben dürfte (419). Jansenistische Einflüsse in der lit. Reformtätigkeit des Bischofs Nicolas Pavillon von Alet (451); sein Rituale wurde durch *Klemens IX.* (1667—1669) verboten (559), von dessen Pontifikat hier nur zu erwähnen bleibt, daß er, anknüpfend an eine Verordnung seines Vorgängers, für Rom und den Kirchen-

staat das Offizium und die Messe der Immac. Conc. gestattete und daß er sich öfters an den gottesdienstl. Funktionen beteiligte, auch selbst Beicht hörte. — Sein Nachfolger K l e m e n s X. (1670—76) nahm einige Heilig- und Seligsprechungen vor, er verurteilte eine Reihe von jansen. lit. Büchern in franz. Übersetzung (Meßbuch von Voisin, Brevier von Le Tourneux u. a.) (650). — Aus dem Pontifikat I n n o z e n z' X I. (1676—1689) sind nur unwesentliche Einzelheiten zu nennen. Erfolge im Türkenkrieg veranlaßten eine weitere Ausgestaltung der Feier des Festes Mariä Namen und des hl. Stephanus (798, 829). Der Heiligenkult wurde gefördert, wodurch, wird nicht gesagt (nach B ä u m e r Rangerhöhung einzelner Feste); der Papst war ein Gegner der übermäßig großen Kosten der Kanonisationsprozesse, er nahm nur eine Heiligsprechung vor (Turibio, Bischof von Lima). Begünstigt wurden Rosenkranz und Kreuzweg. Verordnung über die Verehrung der hl. Eucharistie und gegen den Mißbrauch geweihter Hostien. Gegen die Jansenisten wurde die häufige, sogar tägliche Kommunion als von der Kirche gebilligt bezeichnet, die weitere Entscheidung dem Beichtvater überlassen. Für einen verstorbenen Kardinal ließ der Papst 3000 Messen lesen (678), er selbst zelebrierte wegen Kränklichkeit meistens nur Sonntags, nie ohne vorher zu beichten (680). 1678 und 79 erließ er ein Breve gegen die Duldung griech.-schism. Gottesdienstes (1006); Notizen über Notgottesdienst und Hauskirchen in Holland (1016). Der Jesuit Verbiest übersetzte das Missale ins Chinesische (999). Windelweihe, ausnahmsweise auch für den Enkel Ludwigs XIV. (1091). Der röm. Weltklerus wurde streng zum Tragen des Talars angehalten. Auch beim deutschen Klerus bemühte sich der Papst darum (959). Aus Anlaß des Friedens von Nymwegen (1679) in Rom ein *Te Deum* „nach Kapuziner Art in *forma pauper-tatis*“ (724). Daß der Brevensekretär Sluzius während seiner 40jährigen Dienstzeit keine Dispens vom Brevier erhielt, erschien den Römern besonders auffallend (682). Verachtung der Lit. bei den Anhängern Molinos' (Quietisten). — A l e x a n d e r V I I I. (1689—91) verurteilte die jansen. Lehren über die öftere Kommunion, den Empfang des Bußsakramentes, Marien- und Bilderverehrung und die zur Sakramentenspendung erforderliche Absicht (1070). — Unter seinem Nachfolger I n n o z e n z X I I. (1691—1700) begünstigte der Apost. Vikar Petrus Codde in Holland die jansen. Auffassung und Praxis: Eheschließung, Taufe und hl. Ölung wurden in der Volkssprache gespendet (1138); übermäßige Strenge bei der Absolution, Freiheiten bez. des Beichtsiegels, Verzicht auf den Empfang der Sakramente aus „Buße“ (1139). — Der Pontifikat K l e m e n s' X I. (1700—1721) eröffnet den 15. Bd. Der Papst, der selbst täglich Messe las und beichtete, setzte die unter seinem Vorgänger begonnene röm. Kirchenvisitation fort und erließ Vorschriften über das Betragen des Klerus bei der Messe und im Chor (245), verbot das Tragen von Bärten und Perücken bei kirchl. Funktionen (243). Den Gebrauch, die 3 Weihnachtsmessen sämtlich in der Nacht zu lesen und den Gläubigen in der Nacht die Kommunion zu spenden, lehnte er als Neuerung ab (247). Die sensationelle Aufmachung der eucharist. Prozessionen mit Feuerwerk und Flintenschüssen wurde verboten, dagegen die feierliche Begleitung des Viatikums, wie in Rom üblich, gefordert; Regelung des 40stündigen Gebetes (248). Bemerkenswert ist, daß verschiedenen Fürsten der Empfang der Eucharistie unter beiden Gestalten „aus Rücksichten der Andacht“ früher gestattet war; Klemens XI. lehnt solche Konzessionen ab (247). Das Rosenkranzfest wurde auf die ganze Kirche ausgedehnt, Immac. Conc. zum gebotenen Festtag erklärt (248). Der Papst verfaßte selbst das Offizium für das Fest des hl. Joseph und schrieb es für die ganze Kirche vor (249). Förderung des Heiligenkultes durch Heilig- und Seligsprechungen und durch Bestätigung vieler Feste, die seit unvordenklichen Zeiten begangen wurden (249). Mit Rücksicht auf den Türkenkrieg wurden für Epiphanie Gebete für die Bekehrung des Orients vorgeschrieben im Vertrauen auf die Fürbitte der hl. 3 Könige (96). Im Verlauf des Erdbebens 1703 verschiedene gottesdienstl. Feiern besonders in Verbindung mit Mariä Lichtmeß; eigene entsprechende Orationen für

Brevier und Messe (356—58). In den jansen. Wirren lit. Neuerungen in Holland (230). Notizen über Schwierigkeiten bei den Taufzeremonien (Anhauchen, Berührung mit Speichel) in der malabarischen Mission (351); vgl. die Notiz gegen Ende dieser Besprechung. Zusammenfassende Darstellung des Ritenstreites in China. Notizen über den Liturgiker Tomasius, seine Erhebung zum Kardinal (254). Kardinal Alberoni wird beschuldigt, niemals zu zelebrieren (124). Die bei der Krönung Friedrichs I. von Preußen 1701 vorgenommenen Zeremonien wurden nach dem Bericht des Bischofs von Ermland als Nachahmung und Verhöhnung kath. Riten empfunden (16). — **Innozenz XIII.** (1721—24) dehnt die Feier des Festes Namen Jesu auf die ganze Kirche aus (459). Der Jansenismus führt in Frankreich weiter zu einer unheilvollen Einschränkung der Sakramentenspendung, neben der Kommunion und Buße auch der Firmung, von seiten jansen. Bischöfe (430). Dokumente über den Ritenstreit in China zeigen, daß sich die Heiden u. a. an dem gemeinsamen Besuch des Gottesdienstes von Männern und Frauen stoßen sowie an der Ohrenbeichte (443); später wurde für die Frauen in Privathäusern besonders Messe gelesen, Musik beim Gottesdienst verboten (529). — **Benedikt XIII.** (1724—30) kann wohl der liturgischste Papst wenigstens der Praxis nach genannt werden. Wie kaum ein anderer widmete er sich fast ausschließlich den liturg. Funktionen. Konsekration von Kirchen und Altären war seine „Lieblingsbeschäftigung“ (diese geschmacklose Formulierung bei P. 477). Ein Papst müsse im Pluviale sterben, meinte er (600). An Prozessionen, am Chordienst und Hochämtern nahm er in den verschiedenen Kirchen wie ein einfacher Kleriker teil (476). Die Kanoniker von Benevent ermahnte er dringend zum Chordienst (513); gegen lit. Mißbräuche schritt er in Spanien ein (517); mit besonderem Eifer kämpfte er für geistliche Kleidung und gegen das Tragen von Bärten und Perücken beim Klerus (504f.). Er erhöhte den Rang des Festes Gregors VII. und schrieb für die 2. Nokturn neue Lesungen für die ganze Kirche vor, gegen die sich der Gallikanismus in allen Ländern erhob, weil sie die Autorität des Staates verletzen (502). Die Heiligenverehrung förderte er durch eine große Reihe von Kanonisationen; die des hl. Joh. Nep. gab Veranlassung zu der volkstümlichen Verehrung des „Brückenheiligen“ (509). 1727 publizierte er ein verbessertes *Caerem. Episc.* (509). Kurz erwähnt wird die von Jubé de la Cour in Asnières eingerichtete Sonderliturgie (598). — Der Pontifikat **Klemens' XII.** (1730—40) hat für die Liturgiegeschichte außer einigen Kanonisationen und der besonderen Förderung der Kreuzwegandacht keine Bedeutung (683). Der in China üblichen Feier des Eintritts der Mädchen in das heiratsfähige Alter gab er einen anderen Sinn, indem er sie als eigentlichen Eheschluß ansah und die vorausgegangene Verbindung der Kinder als Verlobung im christlichen Sinne auffaßte (731). Im Gegensatz zu Klemens X. (s. o.) gestattete er, daß bei den Taufzeremonien von dem Gebrauch des Speichels und des Anhauchens in den einzelnen Notfällen dispensiert werden dürfte (731).

Im ganzen ist zu der Darstellung der vorliegenden Bände zu sagen, daß sie der inneren relig. Entwicklung nur wenig Bedeutung beizumessen scheint. Diese Dinge werden im allgemeinen sehr dürftig dargestellt, wie ein Vergleich mit den Ausführungen **Bäumers** zeigt. Daß hier meistens nur allgemeine Bemerkungen gegeben werden, ist um so auffallender, als bei anderen Gelegenheiten oft Kleinigkeiten in minutiöser Weise dargestellt werden, z. B. wieviel Türkenfahnen und Roßschweife erbeutet wurden, welche Kirchen sie erhielten, woraus das Menü beim Festessen anläßlich der Konversion der Königin Christine bestand. So wertvoll das positiv gebotene Material an sich auch sein mag, gerade vom Standpunkt der Liturgiegeschichte aus werden die erwähnten Lücken besonders schmerzlich empfunden, um so mehr, als man den Reichtum der Quellen und Literatur anerkennen muß.

[695]

L. A. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus. 1648 bis zur Gegenwart.* 1. Hälfte. *Im Zeichen des vordringenden Individualismus 1648—1800*

(*Kirchengesch.* unter Mitwirk. von A. Bigelmaier, J. Greven und A. Veit hg. von J. P. Kirsch. 4. Bd. I. Freiburg Br. 1931). Der Wert dieses Buches für die Liturgiegesch. liegt darin, daß die allg. relig. und geistige Situation dieser Periode in ihren wesentl. Erscheinungen so klar herausgearbeitet wird, daß unter Benutzung der reichlichen Quellen und Lit.-Nachweise eine Orientierung über spez. lit. Dinge leicht möglich wird. In der Charakterisierung der Aufklärungszeit wird ohne Voreingenommenheit auf die Werte der Aufklärung hingewiesen und über die oft angefochtene Einschränkung der äußeren lit. Feiern wie Wallfahrten u. a. durch den Episkopat ein ruhiges, zustimmendes Urteil gefällt im Anschluß an den Hirtenbrief des Wiener Erzb. Grafen Trautson vom 1. I. 1752 (288 f.). Wertvoll ist der Hinweis darauf, daß z. B. in den Kollegiatkapiteln die Feier des Offiziums auch durch die schwersten Stürme der Jh. nicht erschüttert wurde (43 f.) und daß auch in den Klöstern, wie eine Äußerung des letzten Abtes von Marchtal beweist, von einer allg. Verweltlichung nicht die Rede sein kann (313). Allerdings gesteht V. zu, daß dem lit. Leben unter dem Einfluß der Aufklärung der rechte Schwung fehlte. Das ergibt sich auch daraus, daß der Besuch des Gottesdienstes und der Empfang der Sakramente vielfach nur aus Gründen der Einhaltung der allg. rel. Ordnung erfolgte, wobei das der Kirche zur Verfügung stehende *brachium saeculare* eine wesentl. Rolle spielte (40). Als ein Zeichen der allg. Verwilderung muß auch der Irrtum bezeichnet werden, den die Kölner Diözesansynode von 1662 rügte, daß die Gläubigen nicht verpflichtet werden könnten, vor dem 16. Jahre oder vor dem zur Verheiratung geeigneten Alter die Eucharistie zu empfangen. Dagegen empfiehlt die Mainzer Kirchenordnung von 1670, 10j. Kindern die Kommunion zu reichen (42). Für die Mißstände ist zweifellos von großer Bedeutung der in der Zeit zwischen 1560 und 1620 in Deutschland herrschende beispiellose Priestermangel, demgegenüber sogar die Bischöfe auf dem Standpunkt standen: Lieber schlechtunterrichtete und schwache Priester als keine. Dem entsprechen auch die rel. und theol. Anforderungen, wofür V. auf einige Fragen des in Mainz geübten Pfarrexamens hinweist (47). Den gottesdienstl. Reformversuchen Josephs II. gegenüber nimmt V. eine sehr verständige Haltung ein, wie überhaupt sein maßvolles und doch kritisches Urteil dem ganzen Buch einen besonderen Wert verleiht. In der Darstellung der kirchl. Verhältnisse Frankreichs wird besonders im Anschluß an den Kampf um die Bulle *Unigenitus* auf die Sakramentsverweigerung aufmerksam gemacht (117 f.), auf den Streit um den Pfarrzwang für die Gläubigen, zu welchem die Sorbonne 1622 in einem ausführlichen Gutachten Stellung nahm (104 f.). Vielleicht ist der kurze Hinweis auf den durch die Bulle *Unigenitus* 1713 verurteilten Satz „In der Messe sollen die Gläubigen die Gebete mit dem Priester rezitieren“ in dieser Knappheit mißverständlich (95). Bezüglich der in dieser Zeit heftig umkämpften Frage der öfteren Kommunion weist V. darauf hin, daß im Kampf gegen Michael Molinos ein einziger Jesuit auf dessen Seite stand, aber damit unter seinen Ordensbrüdern, die sich gegen die öftere Kommunion wandten — aus welchen Gründen, ist nicht zu erfahren —, ganz vereinsamt war (133 f.). In der Schilderung des Pontifikats Benedikts XIV. wird auf die durch ihn herbeigeführte Reduktion der Feiertage ausführlich eingegangen (231), ebenso auf seine Verordnungen für eine würdige Feier des Gottesdienstes. Die von Benedikt XIV. in Aussicht genommene Reform des Breviers scheiterte daran, daß das Ergebnis der Kommissionsberatungen für die histor. Lektionen des Breviers so verworren, unbestimmt und widerspruchsvoll war, daß der Papst äußerte, es werde ihn mehr Anstrengungen kosten, die Gutachten als das Brevier selbst zu korrigieren (233 f.). Den verheerenden Einfluß der franz. Revolution auf lit. Gebiete zeigen einige Notizen über die Ersatzkulte (350) und die Verbote des öffentl. Gottesdienstes (353, 358). Interessant, wenn auch von V. nicht unwidersprochen, ist das Urteil eines durch die Revolution aus Frankreich vertriebenen Kanonikus Baston von Rouen, der die herzliche Aufnahme, die er in

Westfalen gefunden hatte, mit dem Urteil über den westfäl. Klerus belohnte: sie (die Geistlichen) besuchen die Gasthäuser, lesen die Messe in Stiefeln, sind im übrigen hinlänglich unterrichtet und tugendhaft, aber ohne jede Ehrerbietung bei den Zeremonien (345). Für die anglikan. Kirche und ihren Gottesdienst ist interessant eine Äußerung Jakobs I.: der anglikan. Gottesdienst sei nichts anderes als eine schlecht gesungene röm. Messe (385). Bei der Darstellung des Verhältnisses der oriental. zur röm. Kirche ist der Streit um die Gültigkeit der lat. Taufe bei den oriental. Theologen erwähnenswert, der indessen zugunsten der lat. Taufe entschieden wurde, wenn auch noch um die Mitte des 18. Jh. der Patriarch Zyrill V. eine Enzyklika erließ, in der er alle Sakramente der Lateiner für nichtig erklärte (454). Bemerkenswert ist auch, daß Rom öfters gegen übereifrige Missionare, die den armen. Ritus und Klerus behelligten, einschreiten mußte (464). Bei den Maroniten gelang es einer Nonne Angela Agemi, einen Teil der Bischöfe für ihre Übertreibungen auf religiösem Gebiet zu gewinnen. Pius VI. erklärte um 1741 ein im Verlauf dieser Dinge vom Patriarchen eingeführtes Fest des hl. Herzens Jesu für nicht verbindlich (462). Von Interesse sind die Darlegungen über die Reformtätigkeit Peters des Großen auf dem Gebiete des Kultus (468). [696]

P. Weißenberger OSB, *Geschichte der Wallfahrt Mariabuch bei Neresheim* (Regensburg 1931). Aus der Zusammenstellung der Einnahmen und Ausgaben der Wallfahrtskapelle (die Wallfahrt begann um 1660 und erreichte bei der 100-Jahrfeier ihren Höhepunkt) sowie aus dem Inventarverzeichnis ergeben sich interessante Einzelheiten über Altargerät, Paramente, Meßbücher usw. Ebenso sind aus den Anweisungen für den Mönch, der die Kapelle zu verwalten und die Seelsorge in ihr zu leiten hatte, Einzelheiten für die Gestaltung des Gottesdienstes zu ersehen. Neben der Figuralmusik steht noch verhältnismäßig oft der Choralgesang. Notizen über die Einschränkung der Wallfahrt durch den Abt von Neresheim, der 1784 in besonderen Richtlinien vorschrieb, wie sich der Verwalter der Kapelle bei der Mitteilung von Gnadenweisen und Wundertaten verhalten solle. [697]

J. Weingartner, *Römische Barockkirchen* (St. d. Zeit 61 [1931] 358—371) gibt eine zusammenfassende Übersicht über die äußere und innere Geschichte der Barockkirchen Roms. Gelegentl. interessante Feststellungen. So wird vom Bau der Peterskirche gesagt, daß er „in seinen Anfängen mehr vom Repräsentationsbedürfnis als von einer eigentl. rel. Bewegung getragen wurde“ und daß, „so glanzvoll die Renaissance nach außen in Erscheinung trat, sie für das innere Leben der kath. Kirche eine traurige Verfallszeit“ war. Die Überwindung dieser Verfallszeit sieht Vf. in den zahlreichen Heiligen und deren Ordensgründungen im 16. Jh. Stilgeschichtl. betrachtet ist die entscheidende Frage dieser Bauperiode, ob in der christl. Kirchenarchitektur der Langhaus- oder der Zentralbau die Vorherrschaft übernehmen sollte. Das Resultat des ganzen Kampfes war ein gegenseitiges Sichdurchdringen beider Raumideale, auch beim Langhausbau. Das abschließende Urteil W.s, daß aus der Tatsache, „daß die heutige Gestalt Roms von keiner anderen Bauperiode so weitgehend beeinflußt wird wie von der eben geschilderten“, ohne weiteres zu schließen sei, „daß die geistige Macht der römischen Kirche auch heute noch ganz wesentlich von den Kraftquellen gespeist wird, die ihr im Zeitalter der Gegenreformation neu aufgebrochen sind“, müßte gerade im Hinblick auf die jüngsten relig. Bewegungen der Neuzeit stark eingeschränkt werden, ganz abgesehen davon, daß es in dieser allgemeinen Form auch theologisch unrichtig ist. [698]

X. Filgueira Valverde, *As festas de San Pio V en Santiago, no ano 1713* (Arquivos Seminario Estudos galegos 3 [1929] 291—329). Der Barock ist Begeisterung und Bewegung. Beschreibung der Feste, die in Santiago de Compostela 1713 gefeiert wurden, um die Kanonisation Pius' V. zu begehen. Ausschmückung der Kirche mit poetischen Stücken (Sonetten, *villancicos*), die bei dieser Gelegenheit verfaßt wurden und Anspielungen auf dies Fest enthalten. Transkription der Stücke.

J. V. [699]

M. Heyret, P. Markus von Aviano (München o. J. [1931]). Die geistliche Tätigkeit des berühmten Kapuziners und Predigers gegen die Türken (1631—99) ist gekennzeichnet durch seine „Benediktionen“, denen er eine kurze Predigt zwecks Erweckung der vollkommenen Reue und des Glaubensaktes voranschickte; sie wurden öffentlich und privatim erteilt, manchmal bis zu 500mal hintereinander, und wirkten auch als „Fernbenediktionen“ Bekehrungen und Wunder. Zur Erinnerung an ein solches wurde in Neuburg (Donau) im Oktober eine eigne Oktav eingeführt, die sich bis 1814 hielt, und bei der die Anrufung „Du wunderbare Mutter“ eine Rolle spielte (102). Die eigentliche Form der „Benediktion“ wird leider nicht mitgeteilt. Auch Wasser und Öl werden in großen Mengen geweiht. Gelegentlich wird erwähnt, daß sie ohne Stola erteilt wurde, meistens nach der Predigt oder nach der Messe, deren Zelebration eine Stunde dauerte. Betrüger nahmen angeblich im Auftrag des Paters für den Besuch seiner Messe ein Eintrittsgeld. Beschreibung der Meßfeier vor der Befreiung Wiens 1683 mit Bezugnahme auf den 14. Sonntag n. Pf. (*Divina Providentia*) (289—296); der Sieg über die Türken führte zur Einrichtung einer Dankprozession am Sonntag in der Oktav von Mariä Geburt, die unter Joseph II. aufgehoben wurde (318). Der Pater machte auch ausführliche Vorschläge über Lagergottesdienste im Kriege (341). Besondere Verehrung für Namen Jesu und Mariä. Den Protestanten fällt auf, daß er mit dem Vaterunser stets das Ave Maria verbindet (161, 167). Fürstliche Konvertiten wünschen an der Kommunion unter beiden Gestalten festzuhalten (140). Schilderung der Begräbnisfeierlichkeiten, bei denen im unmittelbaren Anschluß an ein rite gefeiertes Requiem noch eine Messe der *Immac. Conc.* feierlich gesungen wurde (443). [700]

G. Münch, Abt Othmar Zinke von Braunau, der Erbauer von Kloster Wahlstatt (Schles. Geschichtsbl. 1931, 68—78). Schlesien hat an der letzten großen Blüte des Mönchtums um die Wende des 17. Jh. reichen Anteil. Dafür ist neben den Leistungen einer Reihe von Äbten die Tätigkeit Z.s ein neuer bedeutender Beweis. Seine Abtszeit (1700—1738) stellt die Glanzzeit des Benediktinerordens in Böhmen dar. Z. war Vorsitzender der Bruderschaft zur Schmerzhafte Muttergottes, die zur Zeit des Abtes Alexius Hübner († 1652) von Braunau ihren Anfang genommen und sich über alle angrenzenden Länder ausgebreitet hatte. [701]

M. Barth, Die Seelsorgetätigkeit der Molsheimer Jesuiten von 1580—1765 (Archiv f. elsäss. Kirchengesch. 6 [1931] 325—400). Seit 1612 Pflege des Bruderschaftswesens. Seit Mitte des 17. Jh. Karfreitagsprozession mit Vornahme von Geißelungen und unter Mitgehen maskierter Mädchen. Jansenistischer Widerstand gegen die Prozession. Das *Rituale Argentine* von 1742 untersagte sie *ad evitandum tempore tam sancto omne tumultum publicum*. Sogleich 1609 Fest des hl. Ignatius mit Gottesdienst „nach römischer Art“ (zwölf Schüler in Kardinalstracht wirkten mit). Gebrauch des Ignatiuswassers besonders durch Wöchnerinnen. Andacht der sieben Fußfälle zwischen Molsheim und Altbronn. Seit 1590 vierzigstündiges Gebet an den Karnevalstagen, das erste im Elsaß. A. Schn. [702]

A. Schüller, Jesuitenseelsorge in St. Goar 1652—1733 (Pastor bonus 42 [1931] 51—60). Erwähnenswert ist in der Schilderung der allg. religiös-sittl. Verhältnisse aus einer Aufzählung der kirchl. Geräte zur Zeit der Aufhebung des Ordens 1773 neben Monstranzen und Kelchen „ein Kommunikantenbecher, aus dem den Gläubigen nach der Kommunion des Priesters die Ablutio und nach der eigenen Kommunion ein Schluck Wein gereicht wurde“. Für das Bestreben, das hist. Leben Christi äußerlich nachzuahmen, ist bezeichnend die Tatsache, daß „ein armes Weib die Christnacht mit ihrem Kinde in einem Stall zubrachte, um Christi Beispiel nachzuahmen“. — Notizen über die polemische Formung (gegen Protestantismus) der Fronleichnamsprozessionen. [703]

D. v. Velsen, Die Gegenreformation in den Fürstentümern Liegnitz-Brieg-Wohlau (Quellen u. Forsch. zur Reformationsgesch. 15. Leipzig 1931). Die reich

belegte und lebendig geschriebene Untersuchung strebt offensichtlich nach Objektivität, sieht aber das kultische Leben innerhalb der Kirche zu sehr von außen an. Mitte des 17. Jh. „wetteiferten“ die beiden durch den Augsburger Religionsfrieden anerkannten Kirchen noch „an Häufigkeit und Dauer der kultischen Verrichtungen . . . miteinander“. „War der evangelische Gottesdienst nüchtern und durch inhaltlos gewordene Bräuche belastet, so vermochte auch das Drama der Messe dem schlecht unterwiesenen, in Glaubensdingen kaum vorgebildeten Anhänger der alten Kirche nur wenig symbolische Anschauung zu gewähren.“ Weitgehende Ähnlichkeit im Kult hier und dort: Nebeneinander von lat. Gesängen und deutschen Liedern, „umständliche und feierliche Handhabung der Sakramente“ (S. 22). Um 1700 auf amtlicher kath. Seite Versuche, angesichts des bürgerlichen Durcheinanders der Konfessionen „den sakramentalen Charakter von Taufe und Ehe . . . aus opportunistischen Gründen zu verwischen“, sie im Gegensatz zu Beichte und Abendmahl als „actus indifferentes“ anzusehen. Die Verfasserin möchte das „jesuitische Kasuistik“ nennen (S. 64). Die „magische Wirkung der Sakramente ritu catholico“ (S. 66) ist ein Mißverständnis. Eine 1687 aufgestellte 'Spezifikation aller Heiligen Fest- und Feiertage' zählte deren 26. Das Corpus-Christi-Fest war nach v. V. „zum Merkmal der ecclesia triumphans, zur antihäretischen Demonstration geworden“ und wurde deshalb erst allmählich, mit Breslau 1662 beginnend, wieder eingeführt (S. 97 f.). Die Mitteilungen über Begehung des Josephsfestes und des Karfreitags sind leider sehr unbestimmt geblieben. U. a. viel Material aus Visitationsberichten.

A. Schn. [704]

F. Reibel, *Ein Beitrag zur Geschichte des Straßburger Ordo* (Archiv f. elsäss. Kirchengesch. 6 [1931] 422 f.). Nachweis eines Ordo von 1693 aus der Bibliothek des Straßburger Priesterseminars. R. vermutet, daß die Herausgabe eines jährlichen Ordo auf die Reformtätigkeit des Generalvikars Ratabon (1684—1693) zurückgeht.

A. Schn. [705]

L. Hertling SJ, *Exerzitienbücher für deutsche Benediktinerklöster im 17. und 18. Jh.* (Zschr. f. Asz. und Myst. 6 [1931] 170—173). Es handelt sich um folgende von Benediktinern für Benediktiner verfaßte Büchlein: 1. *Exercitia spiritualia pro X diebus, religiosis Ord. D. Benedicti propria, cum tractatu praeliminari de excellentia et fructibus huius solitudinis necnon dispositionibus ad eam requisitis*. Gedruckt Salzburg 1695, 627 Seiten, Duodezformat. Vf. ist der französ. Mauriner Joachim Le Contat; die Übersetzung ins Lat. ist von P. Franz Mezger aus St. Peter, Salzburg. 2. *Mons Tabor sive solitudo exercitiorum spiritualium, in qua Philotheus et Monophilus, duce et comite Theophobo per triplicem viam, purgativam, illuminativam et unitivam, quasi tria tabernacula Moysis, Eliae et Jesu Christi, decem dierum spatio digressus transfiguratur in splendorem vitae perfectionis. Liber Omnibus religionum vota, maxime vero S. P. Benedicti Regulam professis, nec non sacerdotibus singulariter accomodatus et utilis*. Einsiedeln 1682. 382 Seiten. Oktav. Vf. ist P. Anselm Bisling, Einsiedeln. 3. *Specus sancti Benedicti seu solitudo sacra, in quam religiosa anima se recipit, ut ibidem eo liberius sola cum Deo agat, autore P. Anselmo Fischer Ord. S. P. Benedicti Professo in Monasterio S. Georgii in Ochsenhausen, e Congregatione S. Josephi in Saavia, Augustae Vindelicorum Sumptibus Joannis Conradi Wohler, Bibliopolae*. Ulm. A. 1708. 170 Seiten Duodez. 4. *Azarias fidelis Tobiae in via spiritualium Exercitiorum per octiduum comes datus. Seu Exercitia octiduana, que docent et ducunt animam per vitam purgativam et illuminativam ad religiosam perfectionem et unionem cum Deo. Omnibus religiosis, aliisque, annuae Spiritus recollectioni addictis, praecipue autem Regulam S. Patriarchae Benedicti Professis accomodata a P. Joanne Bapt. Hutschenreiter, Monacho Ordinis eiusdem SS. P. Benedicti, Professo in Exempto Monasterio Prifligensi prope Ratisbonam. Anno 1741*. 495 Seiten Kleinoktav. — Die Exerzitien entsprechen wesentlich der Methode des hl. Ignatius. Spezifische benediktin. Überlieferung scheint nach dem Bericht H.s nicht

vorhanden zu sein. Nach dem unter 1. erwähnten Buch kann man sich zur besseren Vereinigung mit Christus für jeden Tag einen Ort aus dem Leben des Herrn wählen, z. B. für den 1. Tag den Schoß der allerseligsten Jungfrau (1). An einem der ersten Tage soll die Generalbeichte sein, am 2. Tag sollen die Gelübde, an den folgenden die einzelnen Pflichten des Ordenslebens (Chor, Beichte, Messe usw.) betrachtet werden. — Die anderen Werke scheinen noch weniger auf das Benediktinische einzugehen; in dem 2. werden die Exerz. als „die Hauptgrundlage für sie (Jesuiten) und für jeden Orden und für jede Heiligkeit des Lebens“ bezeichnet. — Im ganzen bieten also diese Büchlein einen neuen Beweis für die Uniformierung des Frömmigkeitslebens in dieser Zeit durch die jesuitische Methode. Der einzige Unterschied von den üblichen Exerz. besteht nach H. darin, daß sie als Wiederholungsexerz. für bereits Fortgeschrittene gedacht sind. [706]

L. Just, Das Erzbistum Trier und die Luxemburger Kirchenpolitik von Philipp II. bis Joseph II. (Leipzig 1931 = Die Reichskirche vom Trienter Konzil bis zur Auflösung des Reiches 1). Dank den Jesuiten in Luxemburg im 17. Jh. Blüte der Volksfrömmigkeit, insbes. Verehrung des Gnadenbildes U. L. Frau in der Stadt Luxemburg mit theatralischem Pomp. Der Brevierstreit der Jahre 1749—53 betraf die Einführung des von Hontheim bearbeiteten, 1748 ausgegebenen *Breviarium Trevirense* im zum Erzbistum Trier gehörigen Luxemburg. Das Trierer Brevier von 1628 war außer in der Kathedrale und den Kollegiatkirchen nur wenig eingeführt worden, der Gebrauch des als Supplement zum röm. Brevier erschienenen Diözesanproprium freigeblieben. Präsident und Rat von Luxemburg waren gegen das neue Brevier, weil im Fall der Einführung Geld für die Texte ins Ausland gehen müsse, weil ein Unterschied zu anderen Bistumsteilen mit röm. Brevier entstehe und weil in der Ausgabe Heiligenfeste fehlten, die auf Veranlassung der span. Herrscher vom Hl. Stuhl sowohl für Spanien wie für die Niederlande angeordnet worden waren. Ein vorsichtiger Hinweis auf den staatlichen Plazetanspruch wurde vom Privatrat noch bekräftigt: Die Regierung habe bereits das Offizium Gregors VII. in den Niederlanden verboten, das Clemens XI. und Benedikt XIII. hatten einführen wollen. Seinerseits stellte Hontheim das neue Brevier als eine weitgehende Angleichung an das röm., nur unter Reinigung von späteren Zutaten und mit überwiegender Beibehaltung der Propria hin. Die ausgefallenen Feste im Direktorium würden im nächsten Jahr wieder erscheinen. Nach längerem Hin und Her war er einverstanden, daß man die Verpflichtung zum Gebrauch des Trierer Breviers bis zur Regelung der übrigen liturg. Bücher aufschiebe. 1767 erschien im Zusammenhang der Reformen Hontheims ohne Plazet ein neues *Rituale Trevirense*. Natürlich erklärte sich die frühere Verteidigung des Trierer Breviers aus Hontheims episkopalistischen Neigungen. A. Schn. [707]

J. Linneborn. Die kath. Feiertage in Preußen (Theol. u. Gl. 23 [1931] 141—164) gibt an Hand von Kirchenkalendarien und Synodalbeschlüssen eine Übersicht über die Reduktion der kirchlich gebotenen Feiertage. Für das Fürstbistum Paderborn begann die Einschränkung durch die Agenda vom 21. IV. 1602, die außer den Sonntagen 37 Feiertage, darunter 3 halbe, bestehen ließ. Unter Bisch. Hermann Werner Wolff-Metternich wurde diese Feiertagsordnung der inzwischen von Urban VIII. durch die Bulle *Universa per orbem* (13. IX. 1642) erfolgten Feiertagsordnung angeglichen, die auch für die Folgezeit maßgebend blieb und durch eine Kirchenordnung von 1779 erneut bestätigt wurde. Erst unter Friedrich Wilhelm von Westfalen wurde 1784 eine weitere Reduktion durchgeführt, die 19 Feiertage bestehen ließ und eine Reihe anderer auf die Sonntage verlegte. Friedr. Wilh. von Westf. ordnete in gleicher Weise die Feiertagsordnung des Bistums Hildesheim und der nordischen Missionen. In der Erzdiöz. Köln waren seit dem 14. Jh. 14 Feiertage gebräuchlich. Die Diözesansynode vom 2. X. 1548 behielt im allgemeinen den gleichen Bestand bei, während eine spätere vom 20. III. 1662 die Feiertagsordnung Urbans VIII. einführte. In ähnlicher Weise wurde auch für Münster die Reduktion

vorgenommen. Im Erzbistum Trier reduzierte Kurfürst Klemens Wenzeslaus 1769. Seine Feiertagsordnung gleicht — ebenso wie die der Erzbischöfe von Mainz — im wesentlichen denen der mitteldeutschen Diözesen. Durch Edikt vom 23. XII. 1769 wurde die Feiertagsordnung für das Eichsfeld bekanntgegeben mit einer ausführlichen Begründung für die Notwendigkeit dieser Maßnahmen. Das Volk ertrug die Abschaffung von 18 Feiertagen mit Unwillen. Erwähnt sei die Feiertagsordnung des Abtes von Fulda, Heinrich von Bibera vom 18. I. 1770. Der Grund für die Reduktionen war im allg. der Mißbrauch der Feiertage seitens der Gläubigen durch Trunksucht, Spielsucht usw. und die Rücksicht auf die wirtschaftl. Not, die eine Verkürzung der Arbeitstage nicht ratsam erscheinen ließ. In einem besonderen Abschnitt wird die Feiertagsordnung in Preußen bis zum 19. Jh. behandelt. Der Fürstbischof von Breslau, Graf Schaffgotsch (1748—95), erwirkte auf Veranlassung Friedrichs II. von Benedikt XIV. die erste Reduktion. Nach dem Breve vom 28. I. 1754 blieben nur 13 Feiertage erhalten. An den approbierten Feiertagen blieb indessen das Anhören der Messe Pflicht, während danach knechtliche Arbeit erlaubt war. Ein ähnliches Breve wurde für die Grafschaft Glatz erlangt. Der König suchte die Verpflichtung zum Messehören zu beseitigen, was ihm nach zweijährigen Bemühungen gelang, indem Papst Klemens XIV. durch das Breve *Paternae caritati* vom 24. VI. 1772 die Feiertagsordnung Benedikts XIV. revidierte und die Pflicht des Besuches der Messe an den approbierten Feiertagen abschaffte. Das Breve ist insofern wichtig, als bei den Motiven für die Reduktion zum ersten Male die Rücksichtnahme auf die Diasporaverhältnisse der Katholiken in Preußen zu finden ist. Was der König für Schlesien erreicht hatte, setzte er allmählich auch für die westl. Teile der Monarchie durch, für deren Feiertagsordnung das erwähnte Breve Klemens' XIV. die gesetzliche Regelung darstellte. Friedrich Wilhelm II. erwirkte eine weitere Reduktion der Feiertage. Gleichzeitig aber wurde auf seine Veranlassung ein besonderer Bittag um gesegnete Ernte (Mittwoch nach Jubilate) als pflichtmäßiger Feiertag eingeführt. Die radikalste Reduktion der Feiertage nahm Pius VII. im Anschluß an das französische Konkordat vor, indem er für die derzeit französischen Gebiete die Feiertage auf 4 beschränkte: Weihnachten, Christi Himmelfahrt, Mariä Himmelfahrt, Allerheiligen, während die anderen Hochfeste sämtlich auf den folgenden Sonntag verlegt wurden. Bei der Neuerrichtung der Kölner Diözese wurde indessen auch für die linksrhein. preuß. Gebiete die in Preußen allg. übliche Feiertagsordnung eingeführt. In einem besonderen Abschnitt behandelt L. die Kirchenpatronatsfeste, wo er auf die in einzelnen Erlassen gemachte Verwechslung von Ortspatron und Kirchenpatron hinweist. Einige Notizen über die Entwicklung des Buß- und Bettages und über die in der Neuzeit stattgefundene Reduktion der kath. Feiertage. [708]

J. Linneborn, *Aus dem Feiertagsrecht in Preußen* (Theol. u. Gl. 23 [1931] 315—332) behandelt die Feiertagsordnung der evangel. Landeskirche. Nachdem Friedrich II. auf Grund des Breves Benedikts XIV. vom 28. I. 1754 für seine kath. Untertanen am 2. III. eine Reduktion der Feiertage vorgenommen hatte, erließ er am 12. III. eine solche auch für die evang. Beibehalten wurden die 3 hohen Feiertage mit je 3 Tagen, jedes Vierteljahr 1 Bußtag (Nachklang der Quatemberfeiern aus kath. Zeit), Gründonnerstag, Karfreitag, Christi Himmelfahrt und Neujahrstag. Andere Feiertage wurden auf den Sonntag verlegt. Die prakt. Durchführung vollzog sich nicht ohne Widerstand, wie aus einem neuen Edikt vom 28. I. 1773, das für die evang. Kirche in Altpreußen maßgebend geblieben ist, ersichtlich wird. Als Grund für die Reduktion wird der Mißbrauch der Feiertage und ihre volkswirtschaftl. Schädigung angegeben. Wert und Nutzen der Religion und der relig. Übungen werden anerkannt. Gegenüber dem Dekret von 1754 werden eine Reihe von Feiertagen gestrichen (der 3. Feiertag der hohen Feste, Gründonnerstag, die vierteljährl. Bußtage); an ihre Stelle tritt der Mittwoch nach Jubilate als „Tag der allgem. Demütigung vor Gott“; Christi Himmelfahrt wird auf den Sonntag verlegt, indessen machte Friedrich Wilhelm II. in einer Publikation vom 19. III. 1789 diese Be-

stimmung mit Rücksicht auf die relig. Bedeutung des Himmelfahrtsfestes rückgängig. Als Feste blieben in den altpreuß. Provinzen bestehen: 1. und 2. Weihnachtsfeiertag, Neujahrstag, Karfreitag, Ostermontag, Christi Himmelfahrt, Pfingstmontag, ein Bußtag; in Schleswig-Holstein der Gründonnerstag, der anderswo nur halber Feiertag ist. Durch eine Kabinettsordre vom 17. XI. 1816 wurde ein besonderes Totenfest am letzten Sonntag des Kirchenjahres angeordnet. Ausführliche Angaben über die Feier des Karfreitags in den versch. preuß. Provinzen, der auch für die Katholiken in manchen Gegenden verpflichtend wurde, wofür die Protestanten verpflichtet wurden, das Fronleichnamfest mitzufeiern. [709]

A. Wetterer, *Zur Geschichte des Speierer Generalvikariats im 18. Jahrhundert* (Mitteil. des Histor. Vereins der Pfalz 49 [1929] 91—179). Der Vikariatsrat Fidelis Deubl (1760—1808) unterbreitete 1802 u. a. die Vorschläge, die Patrozinien sollten wieder in die *cadenti* gefeiert werden, der Spendung der Sakramente sollte eine kurze Erläuterung über ihre Wirkung vorangehen, manche Benediktionen z. B. an Dreikönig sollten hintangehalten werden, in den Oktaven I. und II. classis sollten keine Seelenämter gehalten werden, an den abzuschaffenden Feiertagen sollte das Andenken der Heiligen etwa durch Abendbetstunden erneuert werden. Das Vikariat lehnte alle Punkte ab. Deubl betätigte sich gutachtlich und literarisch als Gegner von Brunners bekanntem *Gebetbuch für aufgeklärte Christen*. Der in seinem Testament verfügte Stiftung von acht Engelämtern verweigerte die badische Regierung unter Hinweis auf die „Ulmer Zeitschrift für Theologie u. Kirchenwelt“ die Bestätigung „auch aus Staatsrücksichten, da durch diese Feierlichkeiten an Werktagen die Untertanen von ihrer Berufsarbeit abgehalten werden“. Das Vikariat zeigte sich darüber sehr befremdet. A. Schn. [710]

Quellen zur Geschichte des Rheinlandes im Zeitalter der französischen Revolution 1780—1801. Gesammelt u. hg. von **J. Hansen**. Bd. 1: 1780—1791 (Bonn 1931 = Publikationen der Gesellschaft für Rhein. Geschichtskunde 42). Das überaus reiche Material aus Archivalien und aus der zeitgenössischen Druckliteratur, das dieser Band bietet, betrifft zu einem erheblichen Teil Ereignisse, Persönlichkeiten und Einzelzüge aus der damaligen kirchl. und Theologenwelt und liefert im Zusammenhang damit Einzelbeiträge zu den gottesdienstlich-liturgischen Anschauungen und Gepflogenheiten am Rhein zu Ende des ancien régime. A. Schn. [711]

K. L. Hitzfeld, *Johann Kaspar Ruff, der führende Aufklärer zu Freiburg i. Br.* (Zschr. d. Freiburger Geschichtsvereins 42 [1929] 111—144). Der Freiburger Prof. Ruff (1748—1825) entfernte sich in manchen Punkten von allen Aufklärern dort am weitesten von der Kirchenlehre. Die Sakramente nennt er Zeremonien, Taufe und Abendmahl sind unter ihnen die vornehmsten. Das Abendmahl ist die Erinnerung an das Leiden und den Tod Christi. Bei den übrigen Sakramenten ist ihm ihr Charakter als solcher sogar unentschieden. R. ist Gegner des Mönchtums und aller Einrichtungen, die auf es hinweisen oder hinzuweisen scheinen: „Hildebrandismus“, Wallfahrten, Prozessionen, Bruderschaften, Heiligen- und Reliquienverehrung, gewisse Gebete, übertriebene Pracht in den Kirchen, unzweckmäßige Einrichtungen beim öffentlichen Gottesdienst, z. B. Gebrauch der lat. Sprache u. ä. „Der Typ des enzyklopädischen Aufklärers“, gewann er durch die Herausgabe mehrerer Zeitschriften, namentlich durch die 1781 begründete, wissenschaftlich hochstehende Zeitschrift „Der Freymüthige“, starken Einfluß auf die öffentliche Meinung im kath. Süddeutschland. Mit Recht betrachtet ihn die Arbeit von H. im weiteren Zusammenhang seiner aufklärerischen Gesinnungsfreunde und läßt ihn sich von ihnen abheben. A. Schn. [712]

S. Digna OSB, *The liturgical elements in the poetry of Edward Young* (The Placidian 8 [1931] 199—234). Der anglikan. Theologe E. Young dichtete in den J. 1742—1744 die tiefsinnigen, oft gedruckten *Night Thoughts* (Nachtgedanken) voll herrlicher, der Bibel abgelauschten Naturschilderungen. Schwester Digna zeigt an zahlreichen Beispielen, daß die Liturgie einen tiefgehenden Einfluß auf ihn aus-

geübt hat. Die anglikan. Liturgie ist besonders im Sarum Missale enthalten, dem das röm. Missale zugrunde liegt, während der „Book of Common Prayer“ eine abgekürzte Form der röm. Matutin und Vesper ist. So ist es erklärlich, daß die *Night Thoughts* so viele unleugbare Anklänge an das röm. Missale und Brevier enthalten.

H. H. [713]

J. Hopfner SJ, *Eine „klassische“ Ente* (St. d. Zeit 62 [1931] 64) berichtet eine Notiz Herders, der am 1. IX. 1788 aus Bozen berichtet, daß „an einem Tage 19 000 Kinder gefirmelt werden sollen, da der Bischof in vielen Jahren nicht gefirmelt hat, weil er zu faul war“. „Es handelt sich um 1900 Firmlinge, womit natürlich auch der Vorwurf der Faulheit, den Herder gegen den Fürstbischof erhob, ins Nichts zusammenfällt.“ Hinweis auf ähnliche hohe Firmzahlen, z. B. 1778 in Bozen, wo 3000 Kinder gefirmt wurden. Trotz dieser Richtigstellung wird man sagen müssen, daß sich aus anderen Quellen ergibt, daß Bischöfe gelegentlich die Spendung des Sakramentes der Firmung sehr vernachlässigt haben. [714]

Die Liturgie im 19. und 20. Jahrhundert.

Von Urbanus B o m m OSB.

W. Trapp, *Der Ursprung der liturgischen Bewegung. I. Die Aufklärung* (Lit. Zschr. 4 [1931/32] 1—10; 44—49). Weist unter Zitaten aus den lit. Schriften von V. A. Winter, Th. A. Dereser, Schwarzel, Brenner, Sailer, Hirscher, Hnogeck auf die lit. Reformbestrebungen zu Beginn des 19. Jh. hin. Kennzeichnet sie als geschichtlich orientiert, wenn auch nicht im Sinne eines Eindringens in den Geist der altkirchl. Einrichtungen, als vielmehr in Verfolgung rationaler, aufklärerischer Ziele. Äußerlich treten die gegenwärtigen und die damaligen lit. Bestrebungen oft in Parallele (z. B. Forderung aktiver Teilnahme des Volkes, Erstreben der Muttersprache f. d. lit. Feier, würdige und geordnete Sakramentspendung). In der Auffassung sind sie voneinander grundsätzlich verschieden. T. zeigt aber durch seine Zitate, wie doch auch immer wieder durchaus richtige Ideen vertreten werden. — II. *Die Zeit des Aufschwungs der kath. Theologie nach der Aufklärung* (ebd. 50—55; 75—82). Die Neubelebung und Neuvertiefung der Theologie lehnt mit der „seichten Aufklärung“ auch deren lit. Ideen ab. Doch findet die Lit. gerade unter den Führern begeisterte Apostel. In Deutschland schreiben Möhler und vor allem Staudenmaier über Messe und Kirchenjahr sachlich zutreffende und gemühtiefe Worte; in Frankreich erscheint Guérangers *Année lit.*, in England findet die Lit. in Kard. Wiseman einen enthusiastischen Freund. — Doch bleiben diese Bestrebungen vereinzelt. Auch ist der lit. Gedanke noch nicht rein erfaßt. Von einem „Ursprung“ der heutigen lit. Bew. im 19. Jh. kann man daher nur mit Einschränkung reden. [715]

W. Nicolay, *Der Wellenschlag des Wiener Kongresses in die kath. Gemeinde zu Frankfurt* (Anz. für die kath. Geistlichkeit Deutschl. 50 [1931] Nr. 10). Notiz über die Konversion des Rates Fritz Schlosser in Frankfurt am 21. XII. 1814, für die die Liturgie von ausschlaggebender Bedeutung war. Schlosser zeigt eine sehr große Liebe und Begeisterung für die Liturgie und die Geschichte der Liturgie: „Alle irdischen Gedanken ziehen sich zurück, meine sittlichen Kräfte leben auf wie matte Blumen im Morgentau, Christi Blut fühle ich geheimnisvoll durch meine Seele rieseln“. Hinweis auf sein Hauptwerk „Die Kirche in ihren Liedern“. J. P. [716]

Al. Schnütgen, *Beiträge zur Ära des Kölner Erzbischofs Graf Spiegel. II: Das religiös-kirchliche Leben im Rheinland unter den Bischöfen Graf Spiegel und von Hommer* (Annalen des Hist. Vereins f. d. Niederrhein 119 [Herbst 1931] 121—163). Fortsetzung von Jb. 7 Nr. 645. „Die Eigenart der rheinischen Verhältnisse unserer Epoche gründet darin, daß in ihr zwei so verschiedene innerkirchliche Richtungen

wie der Restaurationskatholizismus und . . . der 'praktische Hermesianismus' ganz unvermittelt gegenübertraten.“ Daneben hatte auch „die aus einer erheblich radikaleren, wenngleich ebenfalls noch kirchengläubigen Aufklärung gespeiste Richtung im Rheinland . . . nicht ganz ausgespielt“. Da für eine Gemeinschafts- und Mysterienreligion wie die kath. der Gottesdienst der vornehmlichste Ausdruck des relig. Lebens ist, geht Vf. ausführlich darauf ein. Der Eifer der neuen Oberhirten für die Ordnung des Kultes zeigt, daß eine gewisse Verwilderung eingetreten war. Jedoch handelt es sich mehr um Auswüchse. „Der gleichsam exoterischen Geschmacksrichtung der Masse ging bei einem gewissen Teil des Klerus und bald auch wieder bei einer freilich noch dünnen Laienschicht eine geistig gepflegtere esoterische zur Seite.“ „Seitens der altkirchlichen und Restaurationsrichtung wurde auf den offiziellen liturgischen Gottesdienst viel Wert gelegt.“ Die Vorliebe für äußeres Gepränge führte dazu, daß die Musik oft mehr an die Oper erinnerte. Hermesianische Kreise lehnten den obligatorischen Chorgottesdienst ab, zeigten aber in anderer Hinsicht ein gewisses liturg. Feingefühl. „Der Kommunionempfang in der Messe wurde von ihnen empfohlen, die Privatmesse als Problem empfunden.“ Sie neigten, wenn auch mit dem Rate zur Vorsicht, zur Verwendung der Volkssprache in den mehr für das Volk bestimmten Teilen. Mit einer gewissen Schärfe urteilten sie über das Brevier. Die Bischöfe suchten die überaus zahlreichen Volksandachten und die Exposition einzuschränken. Bei den Kirchenliedern behauptete das geistl. Lied der Aufklärung die Vorherrschaft. Der Sakramentenempfang war relativ rege. Der Hang zur Veräußerlichung und Schaustellung trat auch in dem Neuaufblühen des Prozessions- und Wallfahrtswesens zutage, gegen das bes. Hommer vorging. Der 1825 angesagte Anno santo war den Bischöfen nicht sehr willkommen. In der Feiertagsordnung wurde eine mittlere Linie eingehalten; die Heilighaltung der Sonn- und Feiertage war recht mangelhaft.

O. C. [717]

H. Bastgen, Erzbischof Graf Spiegel von Köln und der Heilige Stuhl (Röm. Qu.-schr. 39 [1931] 507—605). Neue Einzelheiten über die von Spiegel in Münster und Köln gehegten Pläne zu einer Reform von Brevier und Missale. Der Hermes nahestehende Bonner Professor der atl. Exegese Scholz war mit Vorarbeiten beauftragt, die auf eine Einwirkung Roms hin nicht fortgeführt wurden. Auf Anklagen, die man bei der Kurie gegen Spiegel wegen Einführung der deutschen Liturgie in seinem Sprengel erhoben hatte, konnte der Erzb. feststellen, es handle sich um Verleumdungen und Übertreibungen. Richtig sei nur, daß ein Pfarrer in guter Absicht die deutsche Sprache bei Spendung der Sakramente angewandt habe, aber alsbald von ihm daran gehindert worden sei. Gloria und Vesper seien niemals deutsch gesungen worden, nur einige Psalmen außerhalb des Gottesdienstes in deutscher Übersetzung. Kardinalstaatssekretär della Somaglia erklärte sich denn auch 1830 von der Nichtigkeit der Anzeigen, „daß der Gebrauch der Volkssprache sich immer mehr in die heiligen Riten der Diözese Köln einbürgere“, überzeugt.

A. Schn. [718]

E. Winter, Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule (Paderborn 1931 = Gesch. Forsch. zur Philosophie der Neuzeit 1). Der Benediktinerorden stand auf Günthers Seite. Nach der Indizierung der Bücher Günthers 1857 traten die Benediktiner der gemäßigten kirchlichen Richtung unter den Schülern Günthers bei, die unbedingte Unterwerfung forderte. D. Anselmo Niekas und die Brüder Wolter richteten von Rom aus an die Anhänger Günthers diesseits der Alpen ein von Placidus Wolter abgefaßtes Sendschreiben in dem Sinne, daß sich „volle innerliche Unterwerfung“ . . . „mit eifrigem Weiterforschen durchaus verbinden“ lasse (S. 220). Die Begründer der Beuroner Kongregation und alle anderen, die diesen schwersten und fruchtbarsten Weg gehen konnten, „offenbarten eine starke und wahrhaft kirchliche Gesinnung“ (S. 254).

A. Schn. [719]

E. Winter, Fürstbischof H. Förster von Breslau und der Güntherianismus. Nach Briefen an Kard. Schwarzenberg von Prag (Zschr. des Vereins f. Gesch. Schlesiens 65 [1931] 529—550). Briefe von Rudolf Wolter, dem nachmaligen Erzabt Maurus

W. von Beuron, an Jos. und Wilh. Reinkens aus Rom den 8. u. 30. Aug. 1860 legen von der „Existenz einer Mittelgruppe in der kath. Kirche Deutschlands... in den fünfziger Jahren“ Zeugnis ab, deren Kern aus gemäßigten Güntherianern bestand (S. 533). Für die geistige Grundeinstellung von W. bezeichnend der Satz: In Köln wie in Rom „zählen wissenschaftliche Gründe bis jetzt noch zur Kontrebande: der Traditionalismus ist allherrschend“ (S. 550). W.s Versuch, Brücken vom Fürstbischof Förster zu Josef Reinkens und Baltzer zu schlagen, blieb erfolglos. Lagen auch die „geistigen Quellbezirke“ des Altkatholizismus und der Beuroner Benediktinerkongregation im Güntherschen Freundeskreis nahe beieinander, die grundsätzliche Haltung zur Kirche war hier und dort schon 1860 verschieden (S. 550).

A. Schn. [720]

Lecanuet, L'Église de France sous la troisième République. La vie de l'Église sous Léon XIII (Paris 1930). Ein Kap. des stattlichen, gehaltvollen Bandes nennt sich *La piété catholique et ses œuvres. Les congrès eucharistiques et les pèlerinages. Les abus dans la dévotion*. An besonderen Gebräuchen und Formen des kirchlich-religiösen Lebens standen nach ihm im damaligen Frankreich im Vordergrund die Anbetung des ausgesetzten Sakraments („Quarante heures“), die Verehrung des Herzens Jesu (Paray-le Monial, Montmartre), das Rosenkranzgebet, die Madonnenverehrung in und nach dem Beispiel von Lourdes, der Kult des hl. Joseph, des hl. Antonius von Padua, der Jeanne d'Arc, eine Art organisierte Fürbitte für die Armen Seelen („Oeuvre expiatoire“ von Montligeon). Es war z. T. in weiterer Steigerung der Bestrebungen der vorhergegangenen Epoche und unter reger Anteilnahme des Papstes eine Blütezeit des Bruderschaftswesens, der Tiers Ordres, der Retraites, der großangelegten Wallfahrten und auch schon der Eucharistischen Kongresse. Der häufige Kommunionempfang wurde empfohlen und gefördert. Vieles blieb äußerlich, die religiöse Einwirkung erfaßte oft nicht den Wesenskern des Menschen, der Sakramentenempfang war zu wenig Mittel zu ernster innerer Erneuerung. Geschäftigkeit, Geschäftstüchtigkeit und Leichtgläubigkeit (Taxi!) spielten ihre verhängnisvolle Rolle. L. erklärt: „... nous avons loué de tout cœur et sans arrière-pensée les grandes manifestations de Montmartre et de Lourdes, parce qu'elles marquent un retour à la simplicité des âges religieux, une expansion de la foi française comprimée par le Jansénisme et qui reprend ses droits dans ses effusions d'une piété naïve et populaire“ (S. 153). Der in unserem Buch, soweit ich sehe, nicht namhaft gemachte letzte Grund für einen gewissen Mißerfolg unseres Zeitalters französischer Kirchengeschichte im Religiösen wird an der Hand seiner eigenen Ausführungen darin zu suchen sein, daß es diesem Zeitalter so augenscheinlich an einer wirklichen Linie im Frömmigkeitsleben, an der liturgischen Grundhaltung, am vertrauensvollen Anschluß an die große kultische Tradition der Kirche, an der tiefen Verankerung im Mysterium fehlte.

A. Schn. [721]

M. G. Rivaldi, L'influenza santificatrice della liturgia nel pensiero di A. Rosmini (Boll. lit. 9 [1931] 70—74; 193—197).

[722]

La conversion d'Edmond Bishop au catholicisme (Rev. lit. et monast. 16 [1930—1931] 171—186). Franz. Übersetzung der Selbstdarstellung B.s aus dem J. 1873 oder 1874 nach der Veröff. in der Downside Review 48 (1930) 85—113.

[723]

J. Lord, Neu-Deutschland and German catholic Youth (Orate Fr. 5 [1930—1931] 303—308). Berichtet u. a. über die lit. Bemühungen neudeutscher Gruppen im eigenen Gremium wie in den Pfarreien; als Beispiel dient eine Münchener Gruppe.

[724]

J. Vives, Renovació litúrgica en terres alemanyes (Bon Pastor 10 [1931] 500—515). Bericht über die wissenschaftliche Tätigkeit und den liturg. Apostolat von Maria Laach und Klosterneuburg.

J. V. [725]

A. Hammenstede OSB, O ruchu liturgicznym w Niemczech (Die liturg. Bewegung in Deutschland) (Myst. Christi 2 [1930/31] 34—38; 74—82). Der gründliche Vortrag des Priors von Maria Laach in Antwerpen auf dem 1. Internat.

Kongreß für Liturgie übersetzt. Vgl. Questions Liturgiques et Paroissiales 15 (1930) 294—307. M. K. [726]

P. Parsch, *Akcja liturgiczna w Austrii* (Liturg. Aktion in Österreich) (Myst. Christi 2 [1930/31] 118—123; 167—173). Bericht über den Stand der liturg. Bewegung in Österreich, der in „Bibel und Liturgie“ 4 (1930) 501—509 zuerst erschien und hier übersetzt ist. In Polen erregte dieser Bericht großes Aufsehen und gilt jetzt als Muster und Vorbild zur Belebung der liturg. Aktion. M. K. [727]

P. Parsch, *Die liturgische Erneuerung in Österreich (Der Katholizismus in Österreich hg. v. A. Hudal* [Innsbruck-Wien-München 1931] 244—251). „Ohne Überhebung können wir sagen, Österreich ist auf dem Gebiete der volksliturgischen Bestrebungen führend für das ganze deutsche Sprachgebiet, achtungsgebietend für die ganze katholische Welt; hier gilt wirklich: Austria docet. An die Feststellung, daß „die liturg. Erneuerung im österreichischen Volke, das so sehr zur gefühlsmäßigen und subjektiven Frömmigkeit hinneigt, nur langsame Fortschritte macht“, wird die Hoffnung geknüpft, „daß sie durchgreifend und segensreich wirken wird“. Im übrigen Überblick seit dem Einzug der Beuroner Benediktiner in Seckau 1883, bei dem der Nachdruck naturgemäß auf der Nachkriegszeit liegt. A. Schn. [728]

M. G. Tissot OSB, *Movimento liturgico in Francia* (Ambrosius 8 [1931] 241—246). Überblick über die lit. Tätigkeit der Benediktiner seit Guéranger. [729]

J. Pinsk, *Die liturgische Bewegung in Frankreich* (Lit. Zschr. 3 [1930/31] 360 ff.). [730]

M. Kordel, *Z ruchu liturgicznego (w Hiszpanji i Portugalji)* (Die liturgische Bewegung in Spanien und Portugal) (S.-A. aus den „Roczniki Katolickie“ Bd. IX [1930]). Kurz schildert Vf. die Entwicklung der liturg. Bewegung und die auf diesem Gebiet geleistete Arbeit auf der Iberischen Halbinsel. Andere religiöse Lebensverhältnisse, die jahrhundertalte christl. Tradition, das Nebeneinander verschiedener Kulturen, fremdrassiger Einfluß bedingten, daß der Charakter der liturg. Bewegung und des liturg. Lebens anders ist als in anderen Ländern. Spanien kann auf die Arbeit, die auf dem Gebiete der liturg. Aktion und der liturg. Literatur geleistet wurde, wirklich stolz sein. Es ist im Besitze von Mittelpunkten der liturg. Bewegung (es sind natürlich benediktinische), es hat seine Literatur und seine liturg. Zeitschriften (4). Das Wichtigste ist, daß Spanien auf die Vergangenheit der prächtigen und reichen mozarab. Liturgie zurückschauen kann. Augenblicklich arbeitet man an der Erforschung dieser Liturgie, teilweise will man sie sogar wieder in den möglichen Ausmaßen zu neuem Leben erwecken. In Portugal steht die liturg. Bewegung gleichfalls unter dem Patronat der Benediktiner. M. K. [731]

L. Jörissen, *Liturgischer Brief aus Chile* (Lit. Zschr. 4 [1931/32] 64—68). Berichtet lebendig über den völligen Mangel an Voraussetzungen für ein lit. Leben. Aber selbst dort beginnt persönl. Initiative eines einzigen Geistlichen unter dem klerikalen Nachwuchs den Sinn für die Liturgie zu wecken und damit den Samen künftiger Entwicklung zu streuen. [732]

Über den Fortgang der lit. Bestrebungen sowie über ihre literar. Äußerungen orientiert in ausgezeichneter Form die von A. Robeyns OSB besorgte *Chronique du mouvement liturgique* in den Questions liturg. et paroissiales (Löwen, Abtei Mont César). [733]

Conde de Cedillo, *Las fiestas de Santa Águeda en Hoyuelos* (Boletín Soc. Esp. Excursiones 38 [1931] 169—182). Eingehende Beschreibung der kirchlichen und Volksfeste, die in Hoyuelos (Segovia) 1920 zu Ehren der hl. Agatha gefeiert wurden. Die Heilige ist die *patrona* der verheirateten Frauen und der Witwen von Hoyuelos, die jedes Jahr diese Feste selbständig veranstalten. J. V. [734]

Benedictio instrumentorum ad montes conscendendos (AAS 23 [1931] 446—447). *Variationes faciendae in Rubricis Kalendarii, Breviarii ac Missalis Romani* (ebd. 447—450). [735]

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

- | | | |
|------------------------|-----------------------------|---------------------------|
| Abel 158. 190 | Bauerreiß 358. 430 | Borella 88. 88c. 693 |
| Abert 438 | Bauersfeld 72 a | Borenus 212 |
| Achelis 371. 375 | Baum 583. 621. 680 | Borgia 265 |
| Achterberg 416 | Bäumer 695 | Borleffs 178 |
| Adlmaier 120 | Baumgarten 52 | Borsinger 190 |
| Aich 120 | Baumstark 245. 262 f. 296. | Böser 623. 651 |
| Aigrain 432. 434. 596 | 447 | Boudriot 120 |
| Aistleitner 155 | Bayart 564 | Bourcet 633 |
| Albrecht, v. 455 | Bayet 190 | Boving 411 |
| Alemaný 439 | Beaujeau 324. 329 | Braun 212. 216. 220. 222 |
| Alfonso 53. 62 | Beissel 323 | Brinkmann, B. 172 |
| Alfrink 158 | Bell 166. 231 | Brinkmann, H. 282. 422 a |
| Allgeier 148 f. 344 | Belvederi 219 | Brinktrine 42. 61 |
| Allodi 190 | Bergmann 82 | Broneer 214 |
| Alt 171 | Bernareggi 88 a | Browe 61. 120. 186. 322. |
| Altaner 48 | Berner 631 | 329. 333. 340. 399. 427. |
| Althaus 166 | Bernert 118 | 684 |
| Alpatov 273 | Bernhart 356 | Bruning 521 f. 531 |
| Amelli 575 | Beron 23 | Brunov 228. 273 |
| Americo 533 | Bersu 215 | Bruyne, De 114. 148. 277. |
| Andrieu 61. 294 f. 299 | Bertholet 50. 138 | 323. 336 |
| Angelis, de 436. 443 | Bessler 607 | Buchberger 49 |
| Anger 10 | Besson 301 | Buchwald 294. 398 |
| Anitschkoff 417 | Beyer 159. 195 | Bühler 283 |
| Arens 401 | Bezold 111 a | Bulletti 239 |
| Arnold 430 | Biburg 406 | Burdach 391 |
| Assche, van 43 | Bigelmaier 696 | Burkhardt-Brandenburg |
| Auda 548. 594 | Bihlmeyer 282 | 111 |
| Aufhauser 120 | Birkner 418 | Burkitt 176. 327 |
| Ausona, de 664 | Birch-Hirschfeld 347 | Busch, N. 414 |
| Bacherler 42 | Bischoff 369. 389 | Busch, W. 3 |
| Bächtold-Stäubli 120 | Bishop 327. 353 | Busquets 80 |
| Badcock 181 | Blaschke 478 | Butler 275 |
| Baeumler 52 | Blötzer 173 | Byvanck 233 |
| Baldello 470 | Blume, C. 361. 384 | |
| Balzani 190 | Blume, F. 438 | Cabrol 61a. 335. 337. 514 |
| Barth 348. 702 | Boehmer 84 | Cagin 353 |
| Bas 461. 573. 576. 641 | Bogdanowicz 8 | Calatinus 123 |
| Bastgen 718 | Bohatta 317 | Calder 190. 227 |
| Batiffol 187. 329 | Boldetti 240 | Callevaert 94 f. |
| Bauer 32 | Boll 111a | Campello 210 |
| Bauer, W. 185 | Bonnet 126 | Cantù 459. 464. 576 |
| Bäuerle 673 | Bonvin 456. 567—9. 577. | Capart 177 |
| Bäuerle a Neukirch 69 | 579. 606. 640 | Carcopino 179 |
| | Boon 274 | Cargill 420 |

- Caronti 70
 Caruso 123
 Casel 6. 12. 46. 56—8. 72 f.
 81. 104. 120. 133. 398
 Casella 287
 Cecchelli 51
 Cedillo, Conde de 734
 Cerulli 259
 Chapman 275. 277
 Charpentier 435
 Cimetier 91
 Cingria 22
 Clauß 553. 585
 Clemens 520
 Coebergh 336
 Coens 369. 372. 375. 391
 Coffman 420
 Collette 20
 Connolly 294. 328
 Contat, Le 706
 Coppens 188. 190
 Cordovani 60
 Creed 166
 Crum 177. 255
 Cumont 111
 Cuthbert 678

 Dagnino 485
 Dalman 235
 Dannenbauer 285
 Dausend 379 f.
 David 510. 596. 647
 Degering 318
 Deißmann 166
 Delaporte 517
 Delbrueck 197. 213
 Delling 171
 Dempf 52
 Denecke 418
 Dersch 430
 Deschamps 232
 Descroquettes 641
 Deubner 106
 Deutsch 316
 Dhanis 359
 Diehl 190. 207 f. 216. 240 a
 Dietrich 263
 Digna 713
 Dillersberger 135
 Dimand 406
 Dmitriewskij 245
 Dobiache-Rojdestvenskaia
 311
 Dobschütz, v. 167
 Dodd 166
 Dold 293. 297
 Dölger 114. 204
 Donaldson 171
 Donders 363
 Dondeyne 55
 Doniach 144
 Donostia, de 561
 Doren, van 326
 Dotta 352. 694
 Dreimüller 503
 Dreves 501. 506
 Duchesne 190. 217
 Dumoutet 329
 Dunkel 248 f. 265 a
 Duran i Sanpere 304
 Dussaud 232

 Ebel 502. 583. 644
 Ebeling 129
 Ebersolt 447
 Egger 206
 Ehrhard 246
 Eibl 644
 Eichen 27
 Eisler 140. 188
 Eizenhöfer 512
 Ellerhorst 652
 Elliger 272
 Engberding 252
 Engel 408
 Ermini 311
 Esser 86
 Euringer 261

 Faber 50. 190
 Fäh 315
 Falguera 100
 Faller 184
 Fattinger 101
 Faulhaber 133
 Fausti 51
 Felder 345. 522
 Fellerer 358. 433. 437. 479.
 560. 599. 620
 Fendt 73
 Ferrer 9
 Ferretti 484
 Festugière 179
 Fickermann 393
 Fiebig 185
 Finkelstein 143
 Flood 472
 Förster 319
 Fracassini 51
 Fraenkel 391
 Franz 399
 Frazer 131
 Freckmann 22
 Freisen 120
 Freistedt 510
 Fremersdorf 211
 Frere 486
 Frey 160. 204
 Frick 166
 Friedländer 377
 Friedrich 131
 Frischauer 221
 Fuchs 320. 399
 Funk 284

 Gähwiler 653
 Gailhabaud 235 a
 Gajard 600—5. 642 f.
 Galbiati 51
 Gallavotti 108 a
 Galling 159
 Garbagnati 459 f.
 Garnier 91
 Gąsiorowski 209
 Gastoué 444—6. 454. 590 f.
 Gatterdam 618
 Gavin 188
 Gebhard 131
 Gebhardt 145
 Geffcken 173
 Gemmeke 281
 Gerkan, v. 217
 Gerland 68
 Gérold 532
 Giesbert 99
 Giorgi 190
 Giovenale 217
 Gladysz 387 f.
 Gmelch 597
 Gnevkow-Blume 410
 Goetz 354
 Goller 654
 Goltz, v. der 54. 194
 Goossens 187
 Gorla 692
 Gougau 120. 280. 366. 472
 Grabmann 354. 361
 Graf 18
 Grébaut 260

- Grégoire 190
 Gregory 264
 Greven 696
 Gribaut 242
 Grill 133, 135
 Groethuysen 52
 Guardini 676
 Guarnieri 339
 Guéranger 76
 Guerra-Guidi 391
 Guidi 259
 Gundel 111a
 Gunkel 50, 150
 Gutiérrez 75
 Guyer 230

 Hägi 638 f.
 Halbig 475, 582, 610—5.
 617
 Halm 305
 Hammenstede 726
 Handschin 441, 473, 476
 Hansen 711
 Hanssens 25, 92, 243, 252
 Harcourt, d' 561
 Harder 120
 Hartmann 320
 Hasenkamp 384
 Haß 311
 Hatzfeld 627
 Haupt 282
 Hawel 29
 Hebbelynck 258
 Hecht 648
 Heigl 173
 Heiler 12, 50
 Heiming 262
 Heimsoeth 52
 Heine 691
 Heinisch 142
 Heinrici 193
 Heisenberg 234
 Helbig 113
 Heldmann 285
 Hempel 50
 Hengstenberg 255
 Hertling 706
 Herwegen 120, 133
 Herzfeld 230
 Heuberger 374
 Heyret 700
 Hilling 190
 Hilka 391

 Hilkau 400
 Hindringer 120, 376
 Hirsch 285
 Hitzfeld 712
 Hodüm 77
 Hofmann 397
 Hofmeister 375
 Hollard 78
 Holstein 52
 Homburger 303, 407
 Honter 350
 Hopf 307
 Hopfner 714
 Hopkins 203
 Hoskyns 166
 Hosp 326
 Huber 375
 Hutter 508 f.

 Idelsohn 458
 Inguanes 394
 Innitzer 120, 333

 Jachimecki 589
 Jaeger 235 a
 Jagič 296
 Jakob 400
 Jakobs 24
 Jann 287
 Janssens 59
 Jeannin 51, 490 f. 538.
 566 f. 570—2, 574, 577.
 594, 606
 Jeanroy 390
 Jeremias 236
 Jerphanion, de 199
 Jirku 136
 Johann Georg Herzog zu
 Sachsen 237
 Johnner 482, 513, 555, 584.
 587, 614, 630, 675
 Jörisen 732
 Josi 547
 Jung 406
 Jungmann 61, 63, 180
 Junker 250, 258, 300
 Just 707

 Kaleniuk 251
 Kalinka 240 a
 Kalsbach 190
 Kamnitzer 386
 Kantak 679

 Karlinger 403
 Kautzsch 402, 409
 Kehrein 358
 Kehrner 622
 Keil 224—5 c. 231
 Kekelidze 246
 Kempers 442
 Kentenich 309 f. 407
 Kerényi 116
 Kern 287
 Kessel 321
 Keuffer 309
 Kirsch 357, 696
 Kirschner 262
 Kittel, E. 321
 Kittel, G. 166, 171
 Klapper 426
 Klausner 174
 Klebs 128
 Kleeberg 687
 Kleinschmidt 378, 382
 Kletler 354
 Kluge 338
 Kmosko 330
 Kobbert 116
 Koch 604
 Koch, H. 45, 178
 Köhler 218
 Könn 674
 Kordel 35, 731
 Korolevskij 51
 Körte 108 a
 Korzonkiewicz 6, 65—7, 74
 Kosch 645 f.
 Kraeling 302
 Kraft 312, 428, 682
 Kramp 63
 Kraus 244
 Kreitmeyer 622
 Kriek 52
 Krießmann 455
 Krohn 593
 Kroll 103 a
 Kropp 120, 177
 Krumbacher 120
 Kugler 157
 Kuhl 150
 Kuhn 182
 Kurthen 479

 Laag 207
 Lamalle 382
 Lambot 277, 300

Lampen 298. 360
 Landersdorfer 130. 140
 Landgraf 362
 Langosch 311
 Laporta 7. 25
 Laqueur 105
 Laroche 511
 Lassally 126. 128 a
 Lassaulx, v. 27. 146. 609.
 665
 Laum 450
 Laurent, I. 190
 Laurent, M. 415
 Le Blant 193
 Lecanuet 721
 Lechner 121c
 Leclerq 190
 Leeuw, van der 102
 Lefort 274
 Lehmann 305. 309. 313.
 358. 391. 425
 Lehner 165
 Leipoldt 109. 113. 173
 Leon 159
 Lerche 404
 Leroquais 291
 Lescouhier 43
 Levi 190
 Levillain 122
 Levison 373
 Lewy 164. 384
 Liebeschütz 357
 Lietzmann 73. 159. 188.
 213. 240 a. 353
 Linneborn 708 f.
 Linssen 117
 Lippert 82
 Littmann 256
 Liuzzi 530
 Löbmann 640. 655
 Lods 132
 Loeschke 115
 Löffler 314
 Lord 724
 Lossen-Freitag 545
 Löfgren 252 a
 Lothar 159. 193
 Löw 292
 Lücken, v. 409
 Lucretia 656
 Ludwig 595. 607 f.
 Lutterotti, v. 332

Maas 108 a. 170. 271
 MacNeil 153
 Maginty 481
 Magnin 420
 Mainardi 88 b
 Mallon 269
 Manitius 358. 416
 Marmorstein 188
 Martens 617
 Matzulewitsch 267
 Mayer, A. L. 120 f. 290.
 306. 376. 424
 Mayer, J. 28
 Maxwell 683
 Mehl 37
 Meibom 440
 Meier 396
 Meinert 321
 Meinertz 363
 Meisen 375. 419
 Meisinger 120
 Mercati 53
 Merkle 424
 Mersch 16
 Messerschmid 676
 Meyer, A. 50
 Meyer, W. 400
 Meyer-Hermann 550
 Mezger 706
 Mialev 229
 Michalak 343
 Michel 60. 193. 226
 Micklem 166
 Miller 154
 Minichthaler 46 f.
 Moberg 440
 Mocquereau 565. 600. 605 f.
 Mohlberg 294—6. 353
 Moissenet 647
 Molitor 257. 279
 Monreal 71
 Montebaur 309. 391
 Moock 17
 Moreno 412
 Morey 302
 Morin 92. 275—7. 300 f.
 334. 361
 Mortier 92
 Mozley 166
 Muilenburg 176
 Mulertt 424
 Müller 662
 Müller-Blattau 608

Münch 701
 Munera 191
 Munier 250
 Müri 104
 Nerinius 190
 Neuß 207. 215
 Neustadt 110
 Nicolay 716
 Noack 108
 Norsa 108 a
 Nowacki 76
 Olbrechts 121e
 Oliger 345
 Omlin 308
 Oost, van 83
 Opitz 175
 Oppenheim 5. 355
 Orlov 457
 Otto, R. 64
 Otto, W. F. 116
 Oxé 117
 Pacreszka 189
 Palacio 424
 Panfoeder 14
 Papadopoulos 270
 Paribeni 159
 Parsch 36. 40. 44. 727 f.
 Pascher 173 a
 Pastor, v. 695
 Pedrell 561
 Peet 127
 Peradze 246
 Perez Barradas 208
 Pérez de Urbel 89
 Pertegas 342
 Pertz 309
 Peters 619
 Peterson 190. 216
 Petsch 422 a
 Petter 634
 Peuler 39
 Pfister 103. 120
 Pfleger 34. 349. 680
 Piankoff 124
 Pieper 165
 Pietzsch 534
 Pini 464
 Pinsk 3 f. 644. 730
 Plenzat 426
 Pohl 37. 157

Potiron 518. 588. 602. 641
 Powell 108a
 Power 234
 Prado 465. 468. 519
 Prawdota 92
 Preisendanz 303. 407
 Preisker 183
 Puniet, de 45. 297. 331

Quasten 532

Raby 137
 Rad, v. 137
 Radford 156
 Radó 323. 334
 Rahner 192
 Rand 302
 Rankin 143
 Rappaport 144
 Rauschen 48
 Rawlinson 166
 Recelj 629
 Redlich 288. 309
 Regnier 368
 Rehmann 665
 Reibel 705
 Reichenbach 581
 Reiffenberg 162 f.
 Reil 238
 Reindl 305
 Reinerth 350
 Reis 471
 Reiser 626 f.
 Reitz 309. 690
 Renkel 41
 Repond 198
 Ribbeck 121b
 Riddle 169
 Riedel 255
 Riemann 640
 Riezler 120
 Ritter 2
 Ritz 403
 Rivaldi 722
 Rivière 351
 Robeyns 733
 Rohde 190
 Rohner 56—8
 Rojo, A. 85. 460
 Rojo, C. 465 f. 523
 Rollenmüller 395
 Rose 309. 430
 Rosenberg 384

Rostovzeff 119. 203
 Roth 657
 Rowe 136
 Rücker 241. 263
 Ruf 305
 Rühle 50
 Rupprecht 98
 Ryan 278

Sablayrolles 434
 Sajdak 266
 Salaville 253
 Sanabre 304
 Santifaller 321
 Saporiti 533. 575. 578. 670
 Sasse 166
 Sauer 220
 Schachleiter 632
 Schaedel 168
 Schaller 659
 Scheffelowitz 165. 204
 Scheible 400
 Schell 400
 Schellhaß 686
 Schiaparelli 190
 Schickel 99
 Schienghofer 120
 Schildenberger 134
 Schlecht 286. 375
 Schleich, v. 370
 Schmid 551
 Schmidlin 541
 Schmidt, H. 147. 151
 Schmidt, W. 102a
 Schnütgen 717
 Schnyder 240
 Schoenbechler 660
 Schollmeyer 140
 Schönwerth 120
 Schöppner 120
 Schorlemer 15
 Schötz 139
 Schrade 534—6
 Schreiber 375
 Schrems, K. 685
 Schrems, Th. 482 f.
 Schröder 428. 489
 Schröter 52
 Schüller 703
 Schulte 175. 387
 Schultze 193
 Schulz 152
 Schum 430

Schumann 392. 400
 Schur 286
 Schuster 72 a. 88 d
 Schüttpelz 423
 Schwake 666—8
 Schwarz 290
 Seifert 52
 Séjourné 336
 Sella 540
 Sellmair 419
 Semharay Selam 247. 256
 Serra i Boldú 123 a
 Servent 96
 Sethe 127
 Seyrig 232
 Siffrin 297
 Sigl 554. 598. 610—5
 Sinwel 121 d
 Smith, R. 188
 Smith, W. B. 166
 Söhner 480. 549. 555—9
 Sölch 346
 Sonzogni 367
 Sotiriu 222 f.
 Sowa 539
 Spanke 390. 474. 506
 Spann 52
 Spieß 287
 Spörri 19
 Spors 628
 Stäblein 526. 661
 Stach 311
 Stangway 481
 Stapper 42. 363
 Staquet 515
 Stegeušek 234
 Steglich 580
 Steinwenter 255
 Stengel 107
 Stenzel 52
 Stephan 50
 Stockhausen 635
 Stoehr 585
 Stohr 56—8
 Stramberg 309
 Strecker 311. 358
 Stricker 47. 73
 Struck 307
 Styger 193. 200—2
 Sühling 198. 205. 239
 Sukenik 161
 Sunyol 507. 524. 562
 Süß 397

- Swarzenski 406
 Swietlicki 76
 Sybel, v. 193

 Tapié 289
 Taut 431
 Teudt 408
 Theobald 429
 Thibaut 335. 449
 Thomas 84
 Thomsen 190
 Thulin 120. 196. 422
 Thurston 329
 Tippmann 30
 Tissot 729
 Toribios Ramos 87
 Trapp 715
 Tremmel 644. 663
 Tschuor 66
 Turajeff 255

 Unger 157
 Ursprung 436. 447. 552.
 621
 Ušeničnik 296

 Vaccari 158
 Valverde 699
 Vandeur 395
 Veit 696
 Velsen, v. 704
 Venturini 487
 Verwilst 325
 Vetter 510. 566. 610
 Vielliard 235a
 Vilanova 563

 Villier 525
 Villiers-Pachinger 120
 Vincent 136. 190. 234
 Virgli 586
 Vives 86. 725
 Volbach 215. 267
 Völker 175. 190
 Vonier 56—8

 Waefelghem, van 33
 Wagner 440. 447. 449. 458.
 467. 477. 501. 504 f. 516.
 592. 610—5. 650
 Wallner 120
 Walter 421
 Walther 311
 Weale 317
 Weber 108
 Weigand 223. 268
 Weingartner 698
 Weinmann 598
 Weinreich 112
 Weis 522
 Weißenberger 681. 689.
 697
 Weißkopf 383
 Weitzel 546. 649
 Wellesz 448—53
 Wendel 141
 Wendland 104. 117
 Wetterer 710
 Weyerer 121a
 Weyman 369. 385
 Wickert 119
 Widlöcher 678
 Widmann 636

 Wiebel 120. 406
 Wiedemann 128a
 Wiegand 50
 Wilbrand 173a
 Wilhelm 231
 Will 1. 103. 683
 Wilmart 341. 353
 Wilpert 200. 213
 Winter 719 f.
 Winzen 11
 Wischnitzer-Bernstein 159
 Wißmann 50
 Wittekindt 140
 Wittig 48
 Witzel 129
 Wolf, J. 449. 610—5
 Wolf, W. 125
 Wolking 537
 Woolley 254
 Worringer 405
 Wulff 224
 Wunderle 671
 Wyman 365

 Xiberta 364

 Young 420

 Zähringer 21
 Zak 383
 Ziehen 107
 Zils 381
 Zimmermann 140
 Zimmermann 120
 Zoepfl 677
 Zscharnack 50

BV
170
J3
1973
V.11

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

23-262-002

A3054-3

